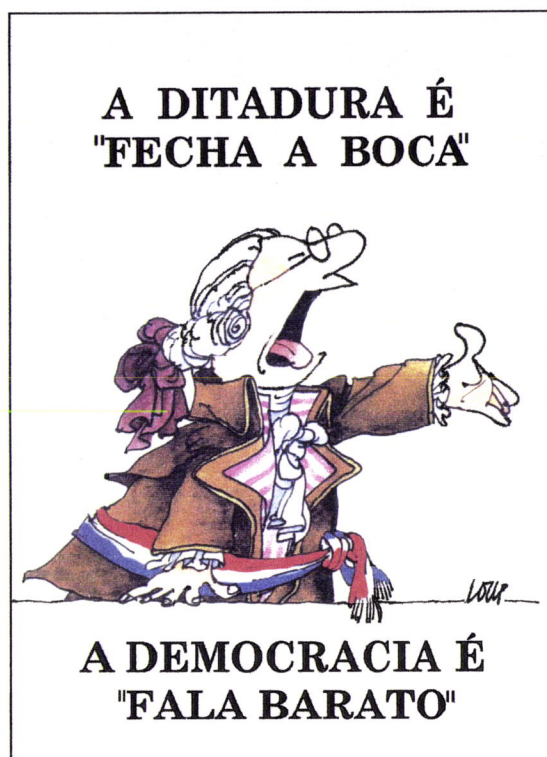


UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA,
VARIANTE PODER E SISTEMAS POLÍTICOS



Adaptado de Loup 1989 / Nouvellesimage S.A. (France)

Obediência e Sociedade

Elementos para uma compreensão das relações de poder na Sociedade Contemporânea

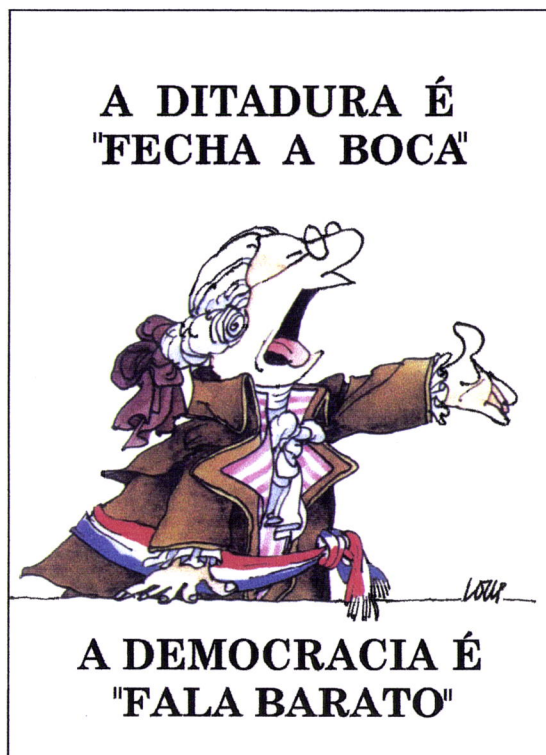
João Manuel Lopes de Sampaio

Orientador: Professor Doutor Silvério da Rocha e Cunha

Esta dissertação não inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri

ÉVORA
2007

UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA,
VARIANTE PODER E SISTEMAS POLÍTICOS



Adaptado de Loup 1989 / Nouvellesimage S.A. (France)



164 703

Obediência e Sociedade

Elementos para uma compreensão das relações de poder na Sociedade Contemporânea

João Manuel Lopes de Sampaio

Orientador: Professor Doutor Silvério da Rocha e Cunha

Esta dissertação não inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri

ÉVORA
2007

AGRADECIMENTOS

Expressão material de um conjunto de trilhos cuja geografia era novidade, por diversas vezes deparei com cruzamentos cujas indicações ignorava se deveria obedecer se desobedecer. E se anuí a uns, outros rejeitava ... Nesse caminho de incertezas fui sempre encontrando uma mão aberta, uma voz serena, que me apoiou a chegar até aqui.

A todos que, de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho, um muito obrigado. Pela contribuição mais importante para a sua concretização, dedico um agradecimento especial:

- Ao Prof. Doutor Silvério da Rocha e Cunha, pela sua orientação: pelo seu exemplar apoio científico e moral, pela amizade e troca de boas ideias.
- À Prof^a. Doutora Maria de Fátima Nunes Ferreira, pelo apoio constante, crítica oportuna, amizade e sugestões, além de professora e colega exemplar.
- Ao Prof. Catedrático Doutor P^e. Augusto da Silva, pela disponibilidade no apoio bibliográfico e sugestões tecidas.
- Ao Prof. Catedrático Doutor José Alberto Machado, pela amizade, pelo interesse e incentivo na sua concretização.
- Ao Prof. Catedrático Doutor Francisco Martins Ramos, pelo interesse, acompanhamento e sugestões.
- Ao Prof. Doutor Filipe Themudo Barata, pelo incentivo na evolução académica e interesse acerca da temática da dissertação.
- À Dr^a. Helena Carvalhinho, pelo seu interesse pelo trabalho, pelas críticas e sugestões, pelo apoio moral, pela amizade de longa data.
- À Mestre Maria Dulce Damas da Cruz, pela amizade demonstrada bem como pela sobrecarga de algumas tarefas que assumiu com o objectivo de me aliviar.
- À minha mulher Elsa Sampaio, pelo apoio, compreensão, críticas e sugestões que só uma companheira da viagem da vida pode partilhar.

À Elsa,
Miguel, Francisco
e Joana Sara

RESUMO

Tema: Obediência e Sociedade. Elementos para uma compreensão das relações de poder na sociedade contemporânea

A necessidade de construir uma resposta sociológica acerca da função e comportamento evolutivo do binómio obediência / desobediência, na sustentabilidade da sociedade e do seu elemento transformativo, bem como da interacção dialéctica relacional entre aquela e os indivíduos que a constituem, face aos processos de transfiguração e transmutação global; considerando, ainda, o constrangimento em encontrar novas respostas paradigmáticas, face à indeterminação e multidimensionalidade social, a par da existência de variadas diacronias e escalas paralelas que necessitam relacionar-se, leva à necessidade de resposta acerca do papel do referido binómio obediência / desobediência, a fim de possibilitar o encontro e reconstrução de alternativas sociológicas mais consentâneas com uma sociedade melhor.

Nesta perspectiva foi elaborado um estudo com base na análise de conteúdo das obras de dois autores marxistas humanistas: o psiquiatra e psicossociólogo Alexander Mitscherlich que, preconizando o emprego da psicanálise, que leva a abordagem da temática na integração adaptativa do indivíduo à sociedade; e o sociólogo e filósofo político Claude Lefort cujo contributo projecta o estudo num cariz sócio-político através de uma viagem cujos limites se encontram na transição da Democracia ao Totalitarismo. Após uma abordagem da relação Obediência e Sociedade na procura paradigmática face às mutações pós modernas, escorada nos trabalhos de alguns autores, onde se destaca o psiquiatra e psicossociólogo Erich Fromm, foi criado um modelo sociológico tridimensional com o objectivo de ajudar à compreensão das conclusões.

Entre outras, concluiu-se que a obediência é um factor de aglutinação e estabilidade social, ao passo que a desobediência é o elemento motor das suas mutações. É da inter relação condicionativa mútua que a Sociedade se mantém viva e caminha por novos rumos.

ABSTRACT

Theme: *Obedience and Society. Elements for an understanding of the power relations in our days' society*

The need to build a sociological response about the evolutionary functioning and behavior of the obedience/disobedience binomial, in the sustainability of the society and its transforming element, as well as the rational dialectical interaction between that one and the individuals from which it is made of, regarding the transfiguration and global transmutation processes; having in consideration, still, the constraint in finding new paradigmatic answers, regarding the non determination and social multidimensionality, sided by the existence of several diachronics and parallel scales that need to be related, takes one to the need of answer about the referred binomial of obedience/disobedience, so that there is the possibility of an encounter between the reconstruction of sociological alternatives more consentaneous with a better society.

A study was made in this perspective, based on the analysis of the contents of the work of two humanist Marxists: the psychiatrist and psycho-sociologist Alexander Mitscherlich, who, predicting the use of psychoanalyze, takes the approach of the thematic in the adaptive integration of the individual in the society; and the sociologist and political philosopher Claude Lefort, who's contribute projects the study on a social-political countenance through a journey whose boundaries relay on the transition from Democracy to Totalitarianism. After an approach on the relation of Obedience and Society in the paradigmatic search regarding post modern mutations, held up on the work of some authors, where the psycho-sociologist Erich Fromm is outlined, there was created a tridimensional sociological model with the goal to help understanding the conclusions.

Among others, a conclusion was reached, in which the obedience is a factor of agglutination and social stability, and the disobedience is the engine element of its mutations. It's because of the mutual conditional interrelation that Society keeps itself alive and walks through new grounds.

ÍNDICE

Agradecimentos

Resumo / Abstract

Índice

Capítulo I	Introdução	1
Capítulo II	Obediência e Sociedade: Metódica e Questão	5
Capítulo III	Obediência e Sociedade: uma viagem temporal	
	1. O conceito através da Modernidade	11
	2. Um conceito plurifacetado	14
Capítulo IV	Alexander Mitscherlich: Obediência e o indivíduo	
	1. Educação: aprendizagem adaptativa	25
	2. Quando a adaptação se torna difícil	33
Capítulo V	Claude Lefort: Sociedades e Obediência	
	1. Obediência e Poder: Democracia e Totalitarismo	47
	2. A burocracia estruturante e dominadora	60
Capítulo VI	Obediência e Sociedade: um conceito em mutação	
	1. O papel da emoção e da razão	67
	2. A obediência nos diversos tipos de Democracia	70
	3. À descoberta do novo paradigma	75
Capítulo VII	Balanço Final: Sociedade obediente ou desobediente?	88
Bibliografia		96

Capítulo I - Introdução

[...]
E o futuro é uma astronave
Que tentamos pilotar
Não tem tempo nem piedade
Nem tem hora de chegar
Sem pedir licença muda nossa vida
E depois convida a rir ou chorar
Nessa estrada não nos cabe
Conhecer ou ver o que virá
O fim dela ninguém sabe
Bem ao certo onde vai dar
Vamos todos numa linda passarela
De uma aquarela que um dia enfim
Descolorirá
[...]

(Vinícius de Moraes e Toquinho)

Letra retirada de: www.buscaletras.com.br em 21.08.2006

A ideia de obediência tem, frequentemente, sido tratada em relação a uma autoridade o que restringe a sua acção, em grande parte, em relação ao poder político.

Considerando a sociedade constituída por indivíduos, parece que aquela abordagem é importante mas limitada. A intra relação sociedade/indivíduo pulsa muito para lá do plano político, entrosando-se, cada vez mais, em múltiplas dimensões, particularmente à medida que a sociedade, através da globalização, tem vindo a alterar a sua complexidade, escala e dinamismo.

O crescente intrincamento social levou alguns investigadores sociais a alargar a sua interdisciplinaridade para áreas diversas, particularmente onde se inclui a psicossociologia psicanalítica, como propõe Alexander Mitscherlich, ficando, como refere Niklas Luhmann, “a renúncia à unidade de perspectiva de observação do mundo, [...], e a renuncia à unidade da disciplina sociológica” (LUHMANN 1996: 252).

De facto, para além dos fenómenos estruturais que ocorrem a nível da acção dos grupos, tem havido uma tendência crescente em aprofundar a compreensão comportamental dos estímulos envolventes que levam o indivíduo a diversos procedimentos em sociedade, dando enfoque à interacção dialéctica relacional dos seus membros, na formação das estruturas sociais e da sua relação com elas em multivariadas escalas de redes sociais de acção. Tal acção verifica-se tanto a nível básico dos corpos sociais naturais como a família, como em variados níveis grupais como, cumulativamente, a níveis institucionais. Umas e

outras perspectivas complementam-se e completam-se de forma indissociável, dada a sua inter relação, e inter dependência mútua.

Mas, a psicanálise centra-se inicialmente numa perspectiva individual, mesmo que o seu estudo tente alargar-se à sociedade e, portanto, à envolvente do indivíduo. Porém, quando o comportamento de diversos indivíduos obtêm uma frequência fora do comum, há que confirmar se existe patologia social, e quais as “tendências da evolução duma sociedade” (MITSCHERLICH; MITSCHERLICH 1972: 305), o que leva a metamorfosear o psicanalista em sociólogo. De facto os tipos estruturais também se caracterizam pela interacção relacional sistémica existente no seu seio, particularmente na forma simétrica ou assimétrica como essa sociedade e/ou instituição se articula. Diversos sociólogos têm chamado a atenção para estas perspectivas, tal como Thomas Schelling, referindo que “nas situações onde o comportamento ou a escolha das pessoas depende da conduta ou da selecção de outras pessoas, não é habitualmente possível passar aos grupos por simples adição ou extrapolação. Para estabelecer esta relação, falta-nos habitualmente considerar o *sistema de interacção* entre os indivíduos e a sua envolvente, i.e., entre indivíduos e outros indivíduos, ou entre os indivíduos e a colectividade” (CORCUFF 2002: 78). Na sua perspectiva, tal objectivo é conseguido através do artifício de encontrar precocemente a intenção individual dos membros de uma sociedade, a partir da observação relativa à mesma não se ficando, apenas, pela perspectiva holística.

Por outro lado, as mutações sociais que vêm ocorrendo em consequência da globalização, não são alheias às diversas, neo adaptações do indivíduo, particularmente dada a complexidade multidimensional a que as sociedades se vêm confrontadas, bem como a aceleração crescente de novos envolvimento a que o indivíduo necessita de se adaptar, e que o seu sistema bio-psico-cultural começa a não responder com eficiência, e/ou somatiza auto-destrutivamente.

Neste contexto, o conceito de obediência é fundamental, não só na perspectiva política, mas em todas as áreas sociais, já que a formação do indivíduo depende da sua relação com o social e este transmuta-se com base na relação que é vivida no seu seio. A obediência, sendo um elemento primordial da articulação da relação de alteridade, suscita a necessidade de uma abordagem (apesar de dificilmente total) na perspectiva multidisciplinar, onde parece ser mais determinante, tendo, porém, como denominador comum o social.

A realidade paradigmática dominante tem persistido em não ser substituída, actuando reactivamente ao movimento de globalização, tomando atitudes cada vez mais prepotentes, mantendo o indivíduo de uma forma controlada, utilizando meios, paradoxalmente que o levam a julgar ter poder de decisão e ludibriando-o a viver virtualmente em liberdade.

A globalização e a banalização dos meios tecnológicos, vão adulterando os padrões clássicos do Estado geograficamente circunscrito, imprimindo novos espaços virtuais, novas formas de mercado e múltiplas dimensões culturais e de informação, comunicando a emergência de novas perspectivas sociais, que vão moldando plasticamente um novo paradigma multidimensional.

Tal situação deixa a interrogação acerca da evolução da sociedade e a relação desta com as formas de poder. Deste modo, a problemática da relação do indivíduo com a sociedade leva à interrogação acerca da sua evolução, i.e., tem havido mutação acerca da noção de obediência?

A dissertação tenta tratar esta temática estando dividida em 7 capítulos sendo o último de balanço final. Uma vez que o presente capítulo é o primeiro, o segundo trata da metódica utilizada, a problemática e os objectivos. Nele se incluem a definição do tema, a estratégia utilizada, para além dos objectivos do trabalho, dos pressupostos, das perguntas de investigação, e a técnica de investigação empregue. O terceiro capítulo trata de uma perspectiva geral, onde se inclui uma contextualização e onde se tenta mostrar a evolução da mentalidade sofrida após a emergência da modernidade, bem como da sua evolução; no mesmo se aborda, de uma forma geral, a definição e a problemática da dualidade obediência/desobediência, na relação do indivíduo em sociedade e face ao poder. O quarto capítulo trata o tema da obediência na perspectiva do psiquiatra Alexander Mitscherlich. O quinto capítulo aborda o tema na óptica do filósofo político Claude Leford. O penúltimo capítulo, escorado nos trabalhos de Erich Fromm, problematiza o tema, pretendendo obter uma reflexão acerca das diversas perspectivas tratadas, tentando ir de encontro aos objectivos propostos.

Capítulo II - Obediência e Sociedade: Metódica e Questão

A presente dissertação tem como tema: “Obediência e Sociedade”. Nesta aventura acerca da obediência, tenta-se melhor compreender se a sociedade obedece ou desobedece, já que o problema da liberdade, tal como foi tratada por Hannah Arendt, leva-a a considerar ser fruto da vontade e do pensamento (ARENDT 2000).

De acordo com MADEIRA e ABREU “a pesquisa científica é uma actividade centrada na solução de problemas teóricos ou práticos, recorrendo ao uso do método científico” (MADEIRA e ABREU 2004: 18).

A fim de ser encontrada tal solução, o investigador utiliza um conjunto de métodos formais e sistemáticos na “recolha de informação sobre o real” (ALMEIDA e PINTO 2003: 55). Porém, a fim de ser levada a efeito tal investigação, e porque, “não existe investigação sem documentação” (SAINT-GEORGES 1997: 15), o investigador terá de procurar este elemento tendo o cuidado de considerar “documentação” no seu sentido lato: no mesmo que ECO (2002: 69) apelida de “instrumentos”, tal como “um arqueólogo [...] trabalha com vestígios” (BARDIN 1995: 39). Destes, poder-se-á retirar a informação mas terá de ser obtida “através da *documentação* realizada criteriosamente (SEVERINO 2002: 36). Ora, a sua recolha torna-se imperativa, mas cuidadosa e dependente do objecto de estudo (VALA 2003), sendo capaz “de oferecer um conhecimento mais objectivo da realidade” (GIL 1999: 166).

Alguns pressupostos escoram a linha de partida da presente dissertação:

- A evolução que a democracia tem sentido na transição da Modernidade para a Pós-modernidade;
- As mutações operadas nos enfoques sócio-políticos, face à globalização;
- A dialéctica praticada entre determinismo / possibilismo relativamente ao ser humano face ao meio em que vive.

Uma vez que investigar é um acto de pesquisa, foi necessário aceitar as ambiguidades, as oscilações e os desvios encontrados, apesar de se tentar dar continuidade a um fio

condutor. Quivy refere que, num trabalho de investigação, a maneira mais correcta de ser iniciado passa pela elaboração de “uma pergunta de partida” (QUIVY 1992: 41).

Assim, a esta dissertação presidiram as seguintes perguntas:

- Qual o papel da obediência / desobediência na estruturação e evolução da Sociedade?
- As mutações que se têm manifestado na Sociedade têm modificado a noção de obediência?

Deste modo, como objectivo geral pretende-se contribuir para o conhecimento da evolução da relação do indivíduo com a sociedade, particularmente em relação à noção de obediência.

A temática central da obediência e da sociedade iniciou a sua viagem analítica com Étienne de La Boétie (1530-1563) que escreveu a obra polémica: *O Discurso da Servidão Voluntária*, rapidamente proibida e perseguida, apenas circulando, inicialmente, entre amigos e sob forma de manuscrito, mas uma das mais importantes da filosofia política. A obra versa acerca da obediência considerando-a como algo contra natura que, em limite, levará à servidão.

Alguns autores o estudaram, bem como a temática em si, chegando a algumas conclusões. No caso presente os autores que a dissertação se propõe tratar é o psiquiatra Alexander Mitscherlich, cujos estudos se encaminharam pela psicanálise sociológica, e o pensador de Sociologia política Claude Lefort, pelo seu aprofundamento no estudo dedicado à transição da democracia em direcção ao totalitarismo. O psiquiatra Erich Fromm é utilizado durante a problemática com o fim de dar sustentabilidade a diversas conclusões.

A escolha dos autores tenta contribuir para o cruzamento de informações e críticas, complementando-se perspectivas e pontos de vista interdisciplinares com o fim do estudo, como refere Augusto da Silva, “observar, classificar, compreender e explicar, os comportamentos humanos em sociedade”, valorizando “os novos dinamismos” (SILVA 2000 : 18-19).

Assim, no presente estudo, parte do trabalho de pesquisa tornou obrigatório o recurso a elementos bibliográficos. De facto, GIL (1999) insiste em tal atitude, pela necessidade de se definir o próprio sistema conceptual da pesquisa. Por outro lado, já existindo informação acerca do tema, como foi referido, é inútil “consagrar grandes recursos para recolher o que já existe” (QUIVY 1992: 201). Desta forma, uma recolha de dados preexistentes foi iniciada, a nível de bibliografia especializada, havendo o cuidado de não se excluírem dissertações, teses, relatórios, monografias, documentação oficial ou actas (MADEIRA e ABREU 2004), não obstante ser uma temática pouco tratada. Tal como refere Lefort, em relação à obra de La Boetie, reler não corresponde apenas em ler de novo, mas recriar conexões que se confessam como uma nova redacção (LEFORT 2002).

Na sua leitura houve que procurar exercer-se uma crítica dos documentos, dos quais se destaca a análise de conteúdo, i.e., “o que existe dentro” (HIERNAUX 1997: 157), escolhendo-se as melhores “técnicas de análise das comunicações” (BARDIN 1995: 31) que se coadunem com este estudo. Assim, houve a necessidade de conciliar no mesmo, o “rigor e a profundidade” (QUIVY 1992: 225), além da maleabilidade, no sentido de, como se referiu, “trabalhar os vestígios” que puderem “descobrir ou suscitar” (BARDIN 1995: 39). De facto, a análise documental leva à representação modificada da informação e, neste caso, a confrontação desta documentação produzida a níveis, envolventes e escalas distintas, poderão levar a mostrar critérios comuns e/ou as suas analogias (BARDIN 1995).

Através destas obras, perseguiu-se um fio condutor, tendo em atenção a selecção criteriosa direccionada pela unidade de análise e os objectivos. Ainda acerca do confronto das obras, parece fundamental o material produzido a nível de revistas, publicações periódicas e outros *media* (tanto técnicas como gerais), (SAINT-GEORGES 1997). Porém, e como referem ALMEIDA e PINTO, “não está excluído [...] que a recolha de informação sobre uma situação concreta – que é sempre, em certa medida, *única* e a condensação de uma *infinitude de determinações*, sendo embora orientada pelo quadro teórico prévio de referência, revele a necessidade de ajustar, especificar ou mesmo reformular este último, de modo a torná-lo um guia de observação do real mais preciso e eficaz” (ALMEIDA e PINTO 2003: 57).

Desejoso de poupar esforços na sociedade actual, face ao peso do dia a dia, tudo indica que o indivíduo em sociedade prefere a obediência à luta constante que exige a

democracia no sentido de dirimir conflitos através do diálogo, num discurso racional, autónomo e livre.

Após as experiências totalitárias experimentadas na Europa dum passado recente, num momento paradigmático em mutação, a sociedade terá aprendido a ser democrática ou o seu trajecto técnico e massificado passou a ter o indivíduo dando prioridade ao valor instrumental dos objectivos de mercado e/ou de grupos de poder, onde a obediência é o veículo de transporte ideal?

Capítulo III - Obediência e Sociedade: uma viagem temporal

1. O conceito através da Modernidade

Somente com a chegada da Modernidade o problema do equilíbrio na diversidade estrutural, da identidade colectiva e a identidade do *eu*, torna-se consciente, através da mutação de diversos mecanismos de mediação. De acordo com Jürgen Habermas, 1. diversos componentes pré-cristãos do tipo místico-mágico (com origens antropomórficas e acções arbitrárias no âmbito da vida particular), que tinham sido assimilados pelo cristianismo, deixam de existir, durante a acção da Reforma; 2. durante o mesmo período, a pulverização de credos leva ao desenvolvimento do princípio da tolerância e da liberdade confessional; 3. o nascimento de novas e radicalmente mundanas formas de interpretação da mensagem da salvação vai dissolvendo a bipolarização entre o espiritual e o temporal. “Na sociedade moderna, a totalidade ética em que cada indivíduo tem a possibilidade de contemplar, na infinita autonomia do outro a integra unidade com ele, fica, ao que parece, definitivamente dividida” (HABERMAS 1986: 94).

Na perspectiva da teoria dos sistemas, “*o tempo é uma mera construção do observador*” (LUHMANN 1996: 157). Talvez por essa razão pretendemos responder à questão: mas como se deu aquela mutação? A transição do séc. XIII para o séc. XIV viu surgir um desequilíbrio entre a razão e a fé. John Duns Scotus (1266-1308) terá sido o primeiro a tentar eliminar a razão do campo da fé: Deus é de tal forma livre que foge à razão humana (LE GOFF 1973), além de reafirmar o papel da vontade livre do homem, que o leva a realizar o seu eu individual e a sua auto-realização. Como o acto da vontade do “eu” individual é uma consequência do desejo de Deus, Este não interfere nas decisões humanas (FROMM 2003).

De uma forma mais acutilante, Guilherme de Ockham (c.1300-c.1350) seguindo este princípio, irá opor-se a São Tomás de Aquino, relativamente ao acordo entre a razão e a revelação, “colocando Deus num Universo longínquo e esforçando-se por alargar as fronteiras dum mundo humano autónomo, [...] deliberadamente alargando o lugar dos laicos na própria Igreja” (DELUMEAU 1973: 60). Uma vez que Deus era definido pela sua onipotência, a incerteza instala-se, e Ele deixa de ser a medida de todas as coisas. Os elementos humanos irão passar a ser discutidos em termos naturais, confrontados com a experiência e as coisas de Deus, fechadas para a inteligência, passam a estar abertas para o Amor. Aliás, Ockham, ao abrir o pensamento moderno, opõe-se a Aristóteles quando

considera que “os conceitos são sinais e não possuem realidade, que o conhecimento só pode ser intuitivo e individual, que a marcha do raciocínio abstracto se mostra perfeitamente inútil – quer se trate de alcançar Deus ou de compreender o mundo. O homem só aí pode chegar por dois caminhos estritamente separados: ou por um acto de fé, [...] ou pela dedução lógica, mas somente aplicada ao que, no mundo criado, é susceptível de observação directa” (DUBY 1979: 208). É, integrado nesta óptica, que Ruysbroeck, Dinis o Cartuxo, Mestre Eckart e Tauler, iniciam uma acção contra a representação da imagem de Deus, ou mesmo da sua expressão, como refere Dinis, o Cartuxo: “A contemplação de Deus [...] exprime-se melhor pelas negações do que pelas afirmações” (HUIZINGA s.d.: 231).

O individualismo e a sua liberdade começam a substituir a impermeabilidade social própria da Idade Média. No interior de cada grupo social o estatuto legal ou consuetudinário unia as diversas gerações, com tendências endogâmicas, em que todos os membros estavam proibidos de revelar os segredos profissionais e onde se chegava a não ter liberdade de vestir ou comer como se desejava, mas de acordo com o grupo social a que pertencia (MOUSNIER 1974).

Assim, de acordo com Burckhardt, é na Itália renascentista que nasce o primeiro indivíduo, como filho primogénito da Europa moderna. Ponto de confluência cultural Oriente/Ocidente, financeira e de litígios entre o papado e o império, fez elevar um grupo social munido de poder, ambição e espírito de iniciativa, a par de uma progressiva permeabilidade social, e da herança da mutação precoce da mentalidade do tempo de Frederico II de Hohenstaufen (séc XIII). É a descoberta do homem e do mundo dinâmico, da individualidade e dos outros, do auto-retrato, enfim, em que o homem passa a ser a medida de todas as coisas. Temas fechados do passado, abriam-se na “ciência e técnica da arte (Alberti) como na ciência e técnica da natureza (Leonardo, Bacon, Bruno), da política (Maquiavel) e do comportamento ético (Charron)” (HELLER 1982: 322). Ao descobrir o mundo, tanto em diferentes perspectivas como em áreas geográficas diferentes acompanhadas de nova biologia, cultura e mentalidade, levou à criação de um novo espírito que leva Dante a afirmar: “a minha pátria é todo o mundo” (FROMM 2003: 62).

A liberdade parecia ligada a grupos sociais endinheirados, na evolução comparativamente alta do capitalismo “industrial” e comercial, substituindo a solidariedade medieval de cada

grupo social por uma atitude cínica e indiferente, considerando-se os outros como objectos a serem manipulados ou destruídos sumariamente, numa perspectiva egocêntrica e uma sofreguidão voraz de riqueza, poder e desejo de fama. Claro que o mesmo que assim actuava, era transformado em objecto pelas outras pessoas. Segundo Erich Fromm, tal situação foi levando a um sentimento paralelo e coexistente de isolamento, dúvida e cepticismo crescente, a par de momentos de angústia (FROMM 2003).

Lutero irá aceitar parte do “ockhismo”, no que respeita à transcendência de Deus, porém, abandona o “voluntarismo” de G. Biel, um “ockhamista”, descobrindo que o mais importante é o amor, insistindo na prioridade do pecado original sobre os pecados actuais e no perdão de Deus pela Sua bondade.

Em síntese, a sua perspectiva leva-o a afirmar a permanência do pecado em nós, e que só Deus poderia perdoar, exaltando o amor desinteressado ao próximo e o dever de trabalho diário. Lutero acreditava na existência de uma maldade inata na natureza humana, directora da sua vontade para o mal, que o impedia de poder realizar-se. Com Calvino, “o amor ao próximo – ao serviço exclusivo da glória de Deus e não à da criatura – exprime-se em primeiro lugar na realização das tarefas profissionais dadas pela *lex naturæ*”. (WEBER 1967: 128-129). O trabalho sublimará o problema da dúvida de se ser ou não um escolhido. O significado psicológico da predestinação terá como objectivo expressar o sentimento de insignificância do indivíduo e silenciar a dúvida irracional (FROMM 2003).

Neste ambiente, os mais baixos dos grupos sociais vêem a sua situação bastante desfavorecida. Grémios, comerciantes, jornaleiros, vão gritando bem alto a sua, também, individualidade. O próprio Lutero escreve, em 1524 um artigo “sobre o comércio e a usura”, contra os monopólios. Neste ambiente, surge uma obra de Étienne de La Boétie (1530-1563), *Le discours de la servitude volontaire*, que a confiou a seu amigo Montaigne, começando a circular entre amigos, em forma de manuscrito. Foi editada pela primeira vez, parcialmente em latim e em francês, e teve o título “Reveille matin de François”. Trata-se de um grito panfletário e contestatário dirigida ao povo, pela liberdade e democracia, contra o Estado autoritário.

A liberdade e a obediência estão patentes no discurso de La Boétie. O aprofundamento da consciência do homem deveria tê-lo levado, aparentemente, em direcção à sua qualidade de ser livre. O Renascimento instala a liberdade nos “condottiere”, apoiado na acção e no

sucesso, ao passo que a Reforma oferece a todos o que era, apenas, privilégio de alguns. O séc. XVI, não obstante os factos históricos, viu nascer, no domínio das ideias, dois baluartes na defesa da liberdade: o puritanismo e o racionalismo. Porém, os direitos que vão sendo reconhecidos pouco a pouco, baseiam-se nas faculdades que o indivíduo deve à sua natureza. A própria Revolução francesa se baseia na “subordinação da liberdade política à liberdade civil ou pessoal do indivíduo”(BURDEAU 1966: 20). Ora, Fromm refere-nos que uma nova submissão, iniciada na época moderna, é o resultado da insegurança, isolamento e angústia estabelecidas pela própria liberdade, onde cada um tenta a sua sorte, entregue a si próprio (FROMM 2003). Tal facto levou a uma diferente e nova interpretação da liberdade, em que a grande massa de seres humanos, não obstante considerarem a liberdade como uma qualidade intrínseca à natureza do homem, vivem-na, no dia a dia, como uma prerrogativa infecunda. De facto, o homem pode pensar livremente, mas tal pensamento leva-o a um ostracismo social, tanto no emprego, como na cultura, como em qualquer outra actividade.

O Iluminismo, os liberais e os progressistas do séc. XIX voltarão a dar dignidade ao homem, vindo tal ideia a atingir o seu zénite com Nietzsche.

2. Um conceito plurifacetado

Se a sociedade fosse constituída de modo a existir uma rede de obrigações relacionais em que as autoridades fornecessem as tarefas de coordenação social, além de protegerem os indivíduos e fornecessem serviços proporcionais à obediência, lealdade, impostos, etc., por parte dos indivíduos; onde a divisão do trabalho e a distribuição de bens e serviços fosse efectuada através da troca de outros bens e serviços; num sistema global de obrigações mútuas correspondentes, talvez a sociedade fosse justa (MOORE 1979).

As ideias políticas de democracia moderna tiveram a esperança que o homem pudesse libertar-se da pobreza, da ignorância e da injustiça, vindo a construir uma sociedade de harmonia, paz e união entre os homens e entre este e a natureza (FROMM 2004). Aliás, Barrington Moore, Jr., considera o desenvolvimento de uma democracia “como uma luta longa e certamente incompleta no sentido de fazer três coisas estritamente relacionadas: 1) controlar governantes arbitrários; 2) substituir leis arbitrárias por leis justas e racionais e 3) conseguir que a população participe na elaboração das leis” (MOORE 1975: 478-9). Porém, o que se encontra subjacente na vida dos homens em comum é a liberdade

fundamental, e onde “se inscrevem as prerrogativas da natureza humana: disposição de si, escolha dos actos, responsabilidade” (BURDEAU 1966: 17). Daqui podemos considerar que a democracia não passa de uma solução técnica, imbuída de mecanismos protectores e, enfim, uma forma (ou fórmula) de governo que tenta permitir o ajustamento harmonioso entre a liberdade do indivíduo e as exigências decorrentes da organização da *polis*, i.e., da vida em sociedade.

Ora, como insiste Barrington Moore, Jr., a reciprocidade e a cooperação não são tendências inatas do ser humano: a sua tendência egoísta individualista e/ou interesses de grupos levam à necessidade de criação de regras que possam dirimir choques e conflitos. Assim, estas regras são uma consequência da natureza humana, numa tentativa de criar meios positivos face à tendência para a falta de reciprocidade e cooperação. De facto, estas duas, habitualmente, não se desenvolvem espontaneamente como um tipo de auto-regulação automática, que leve ao restabelecimento do equilíbrio social. Infelizmente, mesmo com estas regras, a sociedade nem sempre se consegue manter estável, particularmente na sequência do incumprimento sistemático não penalizado que se torna frequente em *status* elevados. Tais situações levam, naturalmente à indignação e à agressão (MOORE 1979).

De facto, segundo este autor toda a sociedade detém alguma agressão e o seu âmbito é variado. A agressão é uma capacidade humana que depende mais das circunstâncias sociais do que biológicas. Segundo Moore, trata-se de uma concepção inata mas que se encontra sujeita às influências sociais, sendo saudável perante um perigo real. O autor acredita que a sociedade, apesar de ser nociva ao indivíduo, existe porque através da divisão do trabalho consegue aumentar a capacidade de adaptação, o que obriga a novos sistemas comportamentais. Ora, estes são o conjunto de códigos morais que os indivíduos constroem para seu próprio benefício, frequentemente em detrimento dos outros, tanto a nível individual como a nível grupal, face a três problemas: 1. problema da autoridade (quem sugere e quem obedece); 2. problema da divisão do trabalho (quem faz o quê, como e quando); 3. problema da distribuição dos bens e serviços existentes (como e a quem se distribui). A acção de cada um ou conjugada contém sempre arbitrariedade, apesar de ter de ser encontrada uma solução de forma a manter-se a existência de sociedade (MOORE 1979).

Ora, em 1548, afirmava Étienne de La Boétie, que “está na natureza do homem ser livre e de desejar sê-lo” (LA BOÉTIE 2002: 215) Este desejo de liberdade que La Boétie apela, surge da experiência da opressão, ou seja, do sentimento de se sentir forçado a fazer o que se preferiria não fazer, ou do sentimento de não ter possibilidade de fazer o que gostaria de fazer (BAUMAN 1989). Para La Boétie, a liberdade ressalta na natureza do homem porque não é possível lamentar o que nunca se teve (LA BOÉTIE 2002).

Porém, Bauman considera que a ideia de liberdade só pode existir em função de outra pessoa, i.e., o conceito pressupõe a sua existência como uma relação social assimétrica, já que o maior atractivo da liberdade, refere o autor, baseia-se na diferença.

De facto, a busca dos homens para satisfazer interesses próprios, pode criar conflito e choques no seio da sociedade. Esta, no seu todo, tenta criar uma ordem cujo esforço consiga moderar, atenuar e/ou supervisionar aqueles conflitos, o que faz desenvolver acções limitadoras da liberdade do ser em sociedade, tanto a nível cognitivo como normativo. Por outras palavras, o indivíduo em sociedade vê-se limitado a ter de alterar as direcções das acções individuais, em consequência de pressões externas a si e que emergem do seio da própria sociedade, podendo abarcar desde regulações culturais a direcções ideológicas (BAUMAN 1989). Por esta razão, para Bauman, a liberdade não é uma condição própria da humanidade, mas fruto de uma criação histórica e social, por outras palavras, é uma conquista que o ser social vai obtendo umas vezes, e perdendo noutras.

No entanto, La Boétie considera que a liberdade é um “bem tão grande e tão doce! que desde que ela esteja perdida, todos os males se lhe seguem, e que, sem ela, todos os outros bens, corrompidos pela servidão, perdem totalmente o seu gosto e o seu sabor” (LA BOÉTIE 2002: 200). Assim, o indivíduo em sociedade ou cumpre as regras sociais impostas por esta ou se lhes opõe, lutando a favor dos seus interesses e/ou ideias individuais.

À questão acerca da origem da coragem que pode surgir no indivíduo para quebrar parcial ou totalmente as regras culturais e/ou sociais onde se encontra inserido, Moore refere que a resposta mais usual é que o sofrimento inicial, pode vir a transformar-se em

desespero. Porém, há que ter em conta que assim como a dor pode ser anestesiada¹, também existem indivíduos que criam dor em si próprios. Este autor, tal como se verá com Mitscherlich, sugere a resultante dum confronto entre a sociedade, a autonomia moral e a coragem moral do indivíduo. Para tal, preconiza que os requisitos mais importantes para resistir à opressão são: 1. autoconfiança, i.e., fé no que acredita ser correcto; 2. auto-disciplina; 3. consciência, i.e., há que ter compreensão acerca do desenvolvimento moral estandardizado que condena o *status quo* e a praxis. Todos estes elementos só através da educação e do meio envolvente em que foram criados podem levar a bom termo os seus objectivos (MOORE 1979).

Ora, aquela opressão parece encontrar-se frequentemente enraizada no conflito que existe entre as nossas intenções e a faculdade de agir segundo elas, apesar das tensões desorganizadas e/ou incompatíveis impostas no seio da sociedade. A liberdade pode ter, então, o significado de uma correcção da opressão, existindo como “completa”, apenas quando imaginada como um limite livre dos laços sociais, uma experiência mental e, portanto, em completa solidão, i.e., com total abstenção de comunicação social (BAUMAN 1989).

Tal situação pressupõe gradações entre os dois limites referenciados: o isolamento e a opressão. Nesta variedade espectral, o direito de recusa da intromissão dos outros, em situações espaço-temporais definidas, fazem emergir o conceito de privacidade. Nesta suspensão temporária das relações sociais (por um lado deixa de estar sujeito às pressões sociais ou, por outro, o isolamento é acompanhado da ausência de partilha, apoio ou protecção), a situação apenas é suportável pela certeza de que o momento de apoio e partilha é sempre possível, dependendo da própria vontade de voltar a encontrar-se em sociedade, i.e., há sempre a certeza que o regresso à sociedade poderá sempre voltar a ser encontrado.

A necessidade de liberdade e a necessidade de interacção social parecem, segundo Zygmunt Bauman, “ser uma faceta permanente da condição humana” (BAUMAN 1989:

¹ Existem mecanismos que servem para compensar a situação depressiva da submissão humana. Assim, basta um pequeno grau de suporte social para “destruir a mística da opressão e a decepção e permitir uma resposta crítica em superfície” (MOORE 1979: 116). Tudo indica que são os processos de maturação que levam à autonomia moral. A educação, com base na autoconfiança e amor familiares, poderá ser responsável pela variação da definição dos limites do potencial da inteligência emocional transformada em acção individual. O importante é a criação de raízes de coragem moral que poderão vir a ser usadas especialmente em condições desfavoráveis (MOORE 1979).

88), modificando-se o seu equilíbrio (ou desequilíbrio), à medida que a sociedade vai mudando.

De facto, George Balandier refere que, ao se ultrapassarem as relações de parentesco, surge, nas relações sociais, uma competição onde as decisões da colectividade visam os interesses particulares, emergindo a necessidade de poder. Este, mesmo quando é opressivo pode fazer-se simultaneamente sentir como uma fonte de segurança e ordem e/ou como fonte de liberdade de responsabilidades, tanto podendo ser aceite como rejeitado. O sentimento de ser útil é até indispensável, i.e., o sentido de responsabilidade, como nos identifica Simone Weil, parece levar o homem à tomada de decisões, integrando o pensamento da colectividade como um dos seus membros. Mas tal situação pressupõe liberdade de acção e de iniciativa, situação dificilmente obtida em opressão (WEIL 2003). Porém, a liberdade é algo de confuso: sem ela não conseguimos ser nós próprios e, para o conseguirmos, levamos uma vida cheia de livres escolhas com incertezas acompanhadas do medo de errar (BAUMAN 1989). Face a estas antinomias, George Balandier, refere que “todos os regimes políticos manifestam esta ambiguidade, quer se conformem à tradição ou à racionalidade burocrática” (BALANDIER 1987: 50-51).

Mas, em que consiste a obediência? Simone Weil considera que a obediência² é um elemento fundamental da alma humana (WEIL 2003), sendo-lhe concomitante o não consentimento a cada ordem, mas a de uma posição definitiva, tendo por limite a consciência, mais de acordo com o que, em nota, consideramos ser a *submissão*. A autora esclarece que tal posição deve ser reconhecida principalmente pelos chefes, e não como consequência do medo de castigo ou de uma recompensa, não se confundindo, ainda, com servilismo. Em compensação, acrescenta que quem comanda deverá obedecer, pelo seu lado. Numa sequência lógica refere, ainda, que se a obediência é um alimento para a alma, quem não a tenha, é porque está doente. Assim, um homem que comande por muito tempo, mais do que um chefe, deve ser um símbolo. Aliás, o símbolo do poder pode ser relacionado com o domínio sobre a água, fonte de vida, como fez Stourdzé, e esta, cujo

² A *obediência* é a acção de obedecer, e a disposição habitual a obedecer. Neste último sentido é que são sinónimos a *obediência* e a *submissão*, com a diferença que *obediência* indica particularmente o costume de obedecer às ordens, aos mandados, do mesmo modo que são ditados; e *submissão* indica uma disposição geral e permanente, não só para executar as ordens e os mandatos, senão também para conformar-se com todas as vontades, desejos e inclinações dos outros de qualquer modo que se dêem a conhecer. Pela *obediência* estamos naturalmente dispostos a executá-las. A *obediência* recai sobre a acção da mesma; a *submissão*, sobre a disposição interior do animo. Uma pessoa pode *obedecer* sem estar *submissa*, isto é, sem dobrar sua vontade à de outro; neste caso a *obediência* é involuntária e forçada, a *submissão* ao contrário supõe sempre a disposição à *obediência* e a promete (ROQUETE; FONSECA 1875: 451). *Oboedio* e *obedientia* – (TORRINHA 1945).

arquétipo Jung reconhece ser a “água da vida” (JUNG 2000: 143), tanto actua na vida biológica como na espiritual.

A palavra obediência deriva do latim *obedientia* ou *oboedientia* do verbo obedecer, i.e., *oboedio* [ob- + audio], correspondente a [ob = diante de, em vista de + *audio* = ouvir], o que equivale a “*dar ouvidos a*”, “*actuar face ao que se ouviu*”.

Mas Boétie, “desejava somente compreender como é possível tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportarem algumas vezes um só tirano cujo poder não detenha senão o que eles lhe dão, que não tem poder para os prejudicar senão durante o tempo que queiram, e que não lhes poderia fazer nenhum mal se eles não gostassem antes sofrer tudo vindo dele em vez de o contradizer” (BOÉTIE 2002: 128-129). E adverte que a primeira razão da obediência consiste no hábito, retorquindo, porém, que “a injúria prolongada” não é senão uma injúria ainda maior (BOÉTIE 2002: 216).

A este propósito refere Simone Weil que: “verificamos que, na natureza, os pesos maiores se sobrepõem aos menores, que as raças mais prolíferas levam a melhor sobre as restantes. Estas relações tão claras parecem inverter-se nos homens [...]. Exerce-se porém aparentemente em função de leis contrárias às da natureza [...]” (WEIL 1964: 211). A autora refere ainda que o homem deseja, permanentemente, ora modificar ora manter as relações de comando e submissão, que detém em cada momento.

Assim, Simone Weil considera, que o facto de o maior número obedecer, chegando ao sofrimento e à morte, é porque esse número é (ou contém) uma fraqueza e que o povo se encontra submetido, precisamente por ser em maior número. Esta aparente contradição, em que a força deveria ser directamente proporcional ao número, é explicada porque o número impossibilita a formação de um conjunto, encontrando-se os elementos isolados uns dos outros, como num rebanho (WEIL 1964). A coesão, inversamente proporcional ao número, atendendo a um valor mais baixo de informação e, portanto, com maior capacidade de gestão da mesma, é conseguida entre um número mais pequeno de elementos, que se conseguem organizar.

Como explica Fernando Carvalho Rodrigues, o valor entrópico ao ultrapassar 1/e [e – base dos logaritmos neperianos] (RODRIGUES 1994), em grandes grupos, torna-se uma

fraqueza, devido à incapacidade de organização. Como refere Jung: “uma argumentação racional é apenas possível e profícua quando as emoções provocadas por uma situação não ultrapassam determinado ponto crítico” (JUNG 1999: 2).

Porém, Weil adverte que há factos históricos em que “um grande alento perpassa por vezes através das massas” (WEIL 1964: 215), durando, porém, exíguos momentos. Aliás, Jung esclarece que “a inevitável regressão psicológica dentro do grupo é parcialmente suprimida pelo ritual [...]. Ao exigir a atenção e o interesse de cada indivíduo, a cerimonia do culto possibilita que o mesmo tenha uma vivência relativamente individual dentro do grupo, mantendo assim mais ou menos consciente. No entanto, se faltar a relação com um outro centro que expresse o inconsciente através de seu simbolismo, a alma da massa torna-se inevitavelmente o ponto focal de fascínio, atraindo cada um com seu feitiço. Por isso as multidões humanas são sempre incubadoras de epidemias psíquicas [...]” (JUNG 2000: 131-132).

Por outro lado, o mesmo autor refere que o poder, muitas vezes aparentemente todo poderoso, fica preso na própria teia que tece, identificado com a própria doutrina de poder, que dita, frequentemente escravos de suas próprias concepções. Tais situações propiciam as acções subversivas inconscientes, cujo desenvolvimento pode levar a rebeliões, que por sua vez, como massa, “pode gerar um «líder»” (JUNG 1999: 7).

Mas La Boétie insiste: “Coisa verdadeiramente espantosa [...] ver um milhão de homens miseravelmente escravizados, a cabeça sob o jugo, não que estejam constrangidos por uma força maior, mas porque estão fascinados e por assim dizer enfeitiçados apenas pelo nome de um, [...] constrangidos à obediência, obrigados a temporizar, eles não podem ser sempre os mais fortes” (BOÉTIE 2002: 128-129).

Como refere Pierre Clastres, se “a obediência é o que melhor e durante mais tempo foi exercido e cultivado entre os homens, estamos no direito de presumir que, por princípio, cada um de nós possui em si a necessidade inata de obedecer, como uma espécie de *consciência formal*” (CLASTRES 1979: 5).

Mas porque se obedece? Não estaremos a referir-nos, afinal, ao mesmo que é a obediência à lei do mais forte: ao poder condigno, na expressão de John Galbraith (GALBRAITH 1983), já que a ordem social deriva da ordem natural? Porque se alguém obedece, será

porque há forças desiguais em confronto, sendo a obediência um meio de evitar o desprazer da angústia da sanção, i.e., o medo antecipado do uso do direito de desobediência? De facto, essas forças constituem-se complexas, opostas, diversificadas, do meio envolvente, da razão, ou da emoção, entre outras. A obediência, segundo Mitscherlich é o meio segundo o qual se cumpre a adaptação (MITSCHERLICH 1969b).

A obediência social parece pressupor a existência de autoridade. Porém, no conceito de autoridade, Eric Fromm distingue a racional, com origem na competência, da irracional, assente na desigualdade e, conseqüentemente, no poder e no medo. Nesta, a contestação é interdita, e a resposta ao que é bom ou mau, relaciona-se exclusivamente com o próprio referencial autoridade (FROMM 1974).

Mas, Simone Weil (devido à forma que constitui em si o nascimento do homem) considera que o ser humano, bem como a sua sobrevivência durante os primeiros tempos, depende da ajuda de outros seres humanos. Esta dependência faz parte da condição humana. Para a autora, a vida é uma dádiva, o que talvez justifique a existência de obrigações e direitos. Porém, um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual ele corresponda. E precisa que o “cumprimento efectivo dum direito provém não daquele que o detém, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a qualquer coisa para com ele” (WEIL 2003: 9). Daqui podemos extrapolar que um direito que não é reconhecido por ninguém não detém grande valor.

Parece estarmos perante uma dualidade em que os conceitos, sendo relativos, exprimem apenas pontos de vista diferentes sobre a mesma realidade, relativamente ao observador e ao observado. Simone Weil considera que um ser humano, por si próprio, detém apenas deveres, entre os quais se encontram alguns dos que tem para consigo próprio, tal como teria se se encontrasse só no Universo. Os outros, ainda no seu próprio ponto de vista, terão apenas direitos. Por outro lado, no ponto de vista dos outros, ele terá apenas direitos, uma vez que aqueles deverão reconhecer ter apenas obrigações para com ele (WEIL 2003).

Isto é, a obediência é um acto que, dialecticamente, leva à ideia do seu contrário: a desobediência. Deste modo, podemos pensar no direito de obedecer e, simultaneamente, no direito de não obedecer, i.e., à dualidade obedecer *versus* desobedecer. Talvez por tudo

isto, Eric Fromm refira que “um acto de obediência a um princípio é necessariamente um acto de desobediência ao seu oposto, e vice-versa” (FROMM 2004: 12).

Mas se os animais não têm o direito de desobedecer, por seguirem o direito natural, o homem parece considerar-se no direito social de desobedecer, enfrentando arrogante o direito natural (MITSCHERLICH 1969a). Mas não será na natureza que o animal (e porque não o homem) é verdadeiramente livre, despegado do ter e conjugado no ser, não sendo obrigado e não obrigando a fazer obedecer?

Os limites entre obediência / desobediência são, porém, difusos e dinâmicos, uma vez que, na sociedade moderna, o contracto social é sempre passível de negociação. Por outro lado, a autoridade sujeita à obrigação moral deverá estar de acordo com o contracto. Ora, segundo cada parte o cumpra ou não, pode haver justificação para o violar. “Cada partido encontra justificação moral e apoio para o seu próprio sentido de afronta e cólera numa alegada falha do outro no cumprimento correcto da sua tarefa” (MOORE 1979: 20).

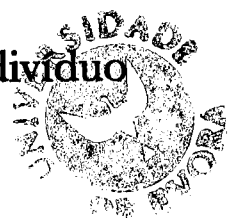
La Boétie trata, na sua obra, a propensão dos seres humanos para o “vício vergonhoso” e cobarde de obedecer, numa obra quase esquecida, recentemente retomada por alguns autores, na tentativa de compreender as causas e soluções para a “servidão voluntária”. O próprio autor nos presenteia com uma solução: “estejam pois resolvidos a não servir mais e sereis livres”, mas, ao recordar-se dos diversos sinais dos tempos da época, acrescenta que os “médicos dizem que é inútil procurar sarar as feridas incuráveis, talvez eu faça mal em querer dar conselhos ao povo que, desde há muito tempo, parece ter perdido toda e qualquer consciência do mal que o aflige, o que mostra bem que a sua doença é mortal” (BOÉTIE 2002: 202-203).

A obediência, que é feita da mesma matéria-prima que a desobediência, requer um controlo dos impulsos, facto que, como será tratado através da obra de Mitscherlich, envolve sempre um determinado desagrado ou até dor. Daí o espanto de La Boétie sempre que existe um acto de atrocidade caprichoso, opressivo e/ou injusto e a população reage de uma forma ambivalente, quer por causa do medo e/ou da falta de ajuda, levando a uma certa arbitrariedade cruel na sua autoridade. O natural seria uma reacção ora resistindo, evadindo-se ou opondo-se à autoridade.

Mesmo acerca da aplicabilidade do castigo, Moore reconhece três tipos de situações de injustiça social: 1. violação da concepção do que um ser humano é ou deve ser; 2. violação de uma regra ou norma aceite pelos sujeitos à autoridade; 3. sempre que uma regra deixe de ser considerada válida pelos sujeitos à autoridade. Assim, o ser humano comum é que deve estabelecer os limites da injustiça, incluindo a distributiva, i.e., a diferença entre o que investe e o que beneficia estabelece o limite do que é aceitável. “Contudo qualquer movimento contra a opressão tem de desenvolver um novo diagnóstico e remédio contra as formas de sofrimento que se mantenham moralmente condenadas” (MOORE 1979: 88).

Isto é, também na aplicação da justiça social à distribuição de bens e serviços, a obediência / desobediência, segundo Moore, passa pela aplicabilidade do princípio da igualdade, de forma a “aplanar” os problemas. Apesar de insuficiente para as suas necessidades, este princípio leva os que nada têm a receber algo, o que se torna suficiente para satisfazer os seus anseios. O princípio sustenta que é uma boa forma de segurança social em caso de desastre, se bem que não coloca em causa quanto é que o indivíduo merece. Sendo uma partilha igualitária, a questão coloca-se no próprio princípio se é aceitável ou não. De facto, as sociedades complexas não têm usado o princípio, por dificuldade de o tornar possível. A aplicabilidade da desigualdade social nestas sociedades pode, segundo Moore, taxonomicamente ser classificada: 1. consoante o desempenho; 2. de acordo com o *status* social. Em ambos os casos existem divergências e conflitos: no primeiro a definição do tipo de desempenho, de que forma, até qual e/ou até quanto, quem é merecedor ou não, leva a uma instabilidade da sociedade. No segundo caso, a regressão leva-nos à sociedade de ordens ou de castas. O confronto e/ou aceitação deste tipo de estruturas depende da arquitectura socio-política. Moore preconiza o uso de métodos racionais para evitar a entropia social de atingir o caos. O que faz alterar o comportamento harmónico do ser humano é a mutação dos princípios sociais a que se encontra habituado, ou a alteração da aplicação desses princípios (MOORE 1979).

Capítulo IV – Alexander Mitscherlich: Obediência e o indivíduo



1. Educação: aprendizagem adaptativa

O autor escolhido para a temática deste capítulo é Alexander Mitscherlich, o psicanalista alemão mais influente do pós II Grande Guerra. Marxista humanista, viu na psicanálise e nos elementos psicanalíticos de crítica social o veículo para humanizar e redimir os alemães, através da compreensão das causas que levaram a Alemanha aquela situação, tanto a nível individual como na perspectiva da psicodinâmica social. O autor propôs a psicanálise como um utensílio para a compreensão da problemática da sociedade moderna, tanto na perspectiva política como social, tendo perspectivado um confronto entre o egoísmo humano e a coacção social. Assim, a integração do indivíduo na sociedade gera um antagonismo repetido, ora resolvido ou não.

Desconhece-se até que ponto os comportamentos são, no homem, elementos inatos; dito de outra forma, o autor considera que o ser humano não vem ao mundo com um comportamento fixo hereditariamente que o ligue ao seu meio, nem apresenta qualquer traço cultural, considerando-o como um “iniciador” em cada cultura. Desta forma, o homem deverá ser “iniciado na norma ideal” da cultura onde se movimenta. Esta, apresenta-se sempre com um aspecto fechado e exclusivo, considerando-se na norma da indignidade os “não iniciados” nessa cultura, vindo a chegar a ser apelidados de bárbaros, heréticos ou pagãos.

O código comportamental vai sendo apreendido de uma forma progressiva, à medida que o meio social e a experiência vão desenvolvendo os seus dons e o seu carácter, tendo, porém, de ter em conta as interdições antigas impostas pela autoridade social contra os desejos humanos mais fortes, i.e., o que o autor apelida de *tabu*. A integração no meio social orienta não só o nosso comportamento e os nossos valores, como intervêm nos reveses face às exigências da própria sociedade. Porém, neste movimento de aprendizagem, há tendência para deixar alguma liberdade aos impulsos exercidos pelo somático (a fim de induzir satisfações de atingir determinado objecto), impondo-se por vezes ao psíquico, levando até à acção, frequentemente, contrária ao esperado pela comunidade cultural onde se insere, cerne do que, sociologicamente esta considera ser uma actividade desobediente (MITSCHERLICH 1969a).

O autor faz referência a Freud relativamente à distinção que este faz quanto a uma fonte do impulso, um objecto do impulso e um objectivo desse mesmo impulso. Ainda segundo este, a fonte do impulso será o organismo, gerador de tensões (energias) antagónicas, nomeadamente as libidinosas e as agressivas, ao passo que o objecto do impulso é todo o conjunto de elementos que servirá para aplacar essa tensão. Cada um desses tipos de tensões individualizados constituem uma utopia conceptual, uma vez que na realidade “ambos os tipos de impulsos se confundem continuamente” (MITSHERLICH 1969b: 13), actuando simultaneamente numa complementaridade dinâmica onde, como diria François Jullien, “em vez de se excluírem, os contrários condicionam-se mutuamente” (JULLIEN 1996: 137)³.

A consciência pode controlar, dirigir e informar as actividades do homem, mantendo uma relação dialéctica com as funções biológicas basilares (onde se inclui a estrutura hereditária), e que lhe confere as particularidades dos seus comportamentos inconscientes. Mas a consciência pode ampliar-se, variando de indivíduo para indivíduo e de cultura para cultura, ao longo do tempo histórico, modificando a sua natureza inicial.

Nesta perspectiva, considera Mitscherlich, que o ser humano evolui culturalmente, em função simultânea da modelação conferida pela sociedade, e da sua singularidade e necessidades naturais. Será o mesmo que dizer que neste processo de desenvolvimento dinâmico bivectorial existe uma inter-influência mútua: por um lado o crescimento na realização da forma da espécie, em direcção a um fim definido e, por outro, a cultura que o leva a adquirir uma forma que se encontra representada pelo hábito de um grupo,

³ A concepção de uma dinâmica entre os opostos é, também, encontrada na China. Num apêndice-comentário neo-confucionista à obra 易经 *Yi jīng*, podemos obter a ideia do mecanismo dialéctico chinês: “O Sem-limite [无极]! E no entanto o Supremo limite [太极]! O Supremo limite produz o *yáng* pelo Movimento. Este Movimento tendo atingido o seu limite é seguido de Repouso, e por este Repouso é produzido o *yīn*. O Repouso tendo atingido o seu limite retoma o Movimento. Assim Movimento e Repouso tornam-se em alternância e fonte um do outro. A distinção entre o 阴 *yīn* e o 阳 *yáng* é delimitada e as duas formas [quer dizer o *yīn* e o *yáng*] aparecem reveladas” (YEOU-LAN 1992: 277). O que Edgar Morin, refere ser uma “forma bipolarizada” (MORIN 2003: 280). Aliás, a noção de padrões dinâmicos, gerados pela mudança e transformação estabelece-se, ainda, no 易经 *Yi jīng*, constituído por 64 figuras de imanência espaço-temporal (JULLIEN 1993) e nele, “os processos básicos são designados pelas «mudanças» e são vistos como essenciais para a compreensão de todos os fenómenos naturais” (CAPRA 1989: 231-2). Ora parafraseando François Jullien, “mais do que à transcendência da acção, os chineses acreditam na imanência da transformação: não se vê envelhecer, não se vê o rio correr no seu leito, e no entanto é a este desenrolar imperceptível que devemos a realidade da paisagem e da vida” (JULLIEN 1996: 76). “O presente é uma contínua transição (e o mundo uma perpétua variação)” (JULLIEN 1996: 92). Porém, o conflito entre os lados opostos da contradição é eliminado através da transformação, restaurando-se o estado original. Tal recíproca transformação verifica-se sem cessar, e sem trazer nenhum elemento novo.

resultante de conteúdos variados. No entanto, quanto menor maleabilidade apresentar uma cultura, menos favorável será à repartição de tarefas, retirando ao indivíduo a capacidade de seguir os seus gostos.

Desta forma, o binómio integração/desintegração do indivíduo na sociedade parece passar pela capacidade/velocidade de assimilação face à pressão que o meio social exerce. Tal situação pode levar, segundo Mitscherlich, em muitos casos, a patologias psicossomáticas, sempre que o conflito não seja “resolvido”⁴ (MITSCHERLICH 1969a).

Assim, nos primeiros tempos de aprendizagem da vida, confrontam-se duas exigências que respeitam à obediência: a interior, de se realizar, e a ordem exterior que interdita a realização. Neste conflito, segundo Alexander Mitscherlich, surgem graus de obediência: a. obediência às pulsões; b. obediência adquirida; c. obediência à consciência moral; d. obediência ao “ego”, sendo esta não considerada como uma obediência propriamente dita (MITSCHERLICH 1969a).

Relativamente a esta última, Alexander Mitscherlich considera que é uma fase que pressupõe o fim da obediência às pulsões⁵ e o fim da obediência adquirida. Nela, mantém-se o comportamento de curiosidade do ego, mas de uma forma consolidada, consciente e crítica, da qual se chega à individualidade, munido de uma auto-crítica atribuindo a si próprio a imperfeição, beneficiando de uma diminuição da angústia. Assim, acautelando-se para observar o erro, este pode ser emendado, obedecendo ao ego, adaptando-se na imprevisibilidade, incerteza e insegurança da vida sem perda da sua identidade. Nas situações de *stress*, o comportamento reflexo criado pela educação passa para segundo plano (como quem conduz um automóvel sem pensar que deve carregar na embraiagem

⁴ Este conceito não tem obtido grande consenso por parte da “medicina científica, com o seu pensamento organopatológico” (MITSCHERLICH 1969b: 71). Num livro precocemente editado, em 1967, Mitscherlich afirmava que “a teoria da união psicossomática específica entre afecto (e o nexos significativo que o promove) e a modificação corporal simultânea não é uma mera hipótese, uma vez que se baseia nas experiências da terapia psicoanalítica que se esforça por obter passo a passo um esclarecimento dos processos psíquicos inconscientes” (MITSCHERLICH 1971: 25). O problema continua actual, apesar de haver, na comunidade científica, diversos estudos oficialmente aceites por determinadas universidades de diversos países, mas rejeitados por outros. Um exemplo típico é o médico alemão Ryke Geerd Hamer (MAMBRETTI; SÉRAPHIN 2001), que criou a “Nova Medicina” (HAMER 2000), cientificamente explicada por investigadores como Jacqueline Bousquet (PhD), através do cruzamento da biologia e da mecânica quântica (BOUSQUET; SIMON 2002), aceite e praticada em alguns países mas, cujo autor de tal forma perseguido por outros, que chegou a ser preso em França, tendo sido libertado, apenas no presente ano. Na sua obra, Bousquet vai escorando as suas explicações em variadas obras de diversos cientistas onde se incluem C. Louis Kervran, David Bohm, Émile Pinel, Rubert Sheldrake e Fritz A. Popp, entre muitos outros.

⁵ Pulsão – “impulso exercido pelo somático, que se impõe assim ao aparelho psíquico, [...] tem uma origem (somatopsíquica), um fim que induz a satisfação e a descarga de energia que está investida e um objecto em relação ao qual o fim pode ser atingido.” (BRACONNIER 2001)

para mudar de mudança), actuando de acordo com o que a situação lhe exige. Tal estrutura consegue, objectivando cada situação, julgar e sintetizar a realidade. Porém ao unir-se pela compreensão emocional ao objecto, cria uma reverberação pictórica empática, por simpatia, ao mesmo tempo que mantém uma distanciação intelectual, conhecendo melhor cada situação e pesando novas soluções antes de tomar decisões. O autor considera, ainda, que esta fase é somente atingida na sequência de uma preparação educacional equilibrada e correcta (MITSCHERLICH 1969a).

Nesta formação, o mecanismo regulador é introduzido parcialmente no ego sob a forma do que Freud chamou de superego⁶, normas de valor da sociedade, mas também de consciência, que foi exigido na infância por aqueles que a criança admirou, de uma forma regular e sem razão. Assim, a fé na autoridade é fonte de consciência, considerando este sentimento de obrigação inquestionável, levando, nas palavras de John Galbraith, “a confiar cada vez mais no uso do poder condicionado” (GALBRAITH 1983: 39).

Mas porque aquele estágio é tão difícil de se atingir? Que se passa na sociedade para que ela detenha tão poucos elementos assim?

O processo de individualização toma lugar no momento do corte umbilical, quando se inicia o processo de independência funcional biológica do filho em relação à mãe. Tal situação é reforçada pela própria educação, numa distinção progressiva entre o “eu” e o “tu”, numa luta egocêntrica entre amor e privações. A progressiva e dialéctica descoberta do mundo, é acompanhada duma busca de liberdade e independência. O progresso da descoberta do mundo acima referido, integra uma ambivalência: por um lado, a criança vai sentindo-se mais forte, tanto sob o ponto de vista físico, mental e emocional, numa inter relação estruturante, organizando uma razão e vontade individualizadas, (re)-organizando uma fortaleza do “eu” (FROMM 2003). Por outro lado, a acção de socialização, se só é conseguida mercê de determinadas condições sociais, é também envolta numa solidão progressiva, frequentemente escoltada de angústia e impotência (FROMM 2003). Tais sentimentos podem levar à contradição do indivíduo (em momentos

⁶ superego – “[...] conjunto de todas as forças morais inibidoras que se desenvolvem sob a influência da educação durante a *socialização*” (FRÖHLICH 1997). “[...] grupo de motivações e de acções formado pela identificação da criança aos pais ou aos substitutos dos pais, em particular ao progenitor do mesmo sexo, e de onde a acção inconsciente incita o ego, para evitar a culpabilidade, a defender-se contra as pulsões instintivas (sexuais ou agressivas) emanando do *Id*”. (PIÉRON 1957). Esta formulação foi estabelecida por Freud na obra *O Mal-Estar na Civilização*, “que se encontrava liberto do dualismo cartesiano, ainda que de modo algum tenha sido explicado em termos neurais” (DAMASIO 2000a: 139)

de fuga a essas angústias) ter, ora comportamentos de submissão à autoridade, ora do seu confronto.

Neste processo de socialização do ser humano, Mitscherlich distingue três graus:

a. Obediência às pulsões:

Tudo, então começa nas pulsões egoístas, onde a aprendizagem tenta encontrar outros objectos afastados dos originais. Porém, uma parte das nossas necessidades, mesmo perante esta socialização, permanece ligada às pulsões. As sistemáticas renúncias aos desejos pulsivos e/ou os atrasos na sua satisfação criam privações involuntárias constituindo-se em frustrações, criando angústia e agressão, como um fenómeno face ao excedente de energia pulsional insatisfeita, i.e., uma necessidade reguladora por descarga energética. Uma revolta a esta escravidão pulsional pode levar a uma vida espartana e à ascese. Mas quando a necessidade de satisfação sem medida não consegue aliviar mais a tensão, duas situações alternativas ou cumulativas podem ser despoletadas: a. corrida ao prazer sem medida para baixar a angústia crónica patogénica; b. submissão (biológica) patológica às pulsões, cujo comedimento foge ao controlo do ego (MITSCHERLICH 1969a).

b. Obediência adquirida:

Esta fase permite adquirir adaptação, em sociedade, às pulsões. O ego, na relação com as suas necessidades, encontra interdições que lhe conferem desprazer. Neste conflito com a realidade, aparecem obediências a ordens que se confrontam com os seus desejos: por vezes obedece pela lembrança do retorno ao passado. “Durante a infância, isto opera-se pela via da identificação, da aprendizagem mediante o elogio e o castigo” (MITSCHERLICH 1969b: 89). A criança pode lembrar-se do desprazer da ameaça duma punição, considerando-se, então uma obediência adquirida.

Esta situação é conseguida através da educação, onde se dá o confronto de forças de autoridades interiores, os desejos ditatoriais pulsionais e as exteriores. Se estas forem do mesmo modo ditatoriais, a criança torna-se um joguete deste confronto vectorial, comportando-se com oscilações sistemáticas numa estreiteza de liberdade, onde a dominação social contribui para mutação sistemática do conteúdo do superego. Através de

uma actuação empática, a imitação inconsciente dos primeiros contactos leva a um conhecimento melhor do outro, abrindo a porta à intimidade, e desta à empatia recíproca e ao conhecimento mútuo. Desta forma, na evolução do crescimento, a compreensão aumenta, criando-se uma obediência, satisfação e compreensão assintótica mútuas. A criança aprende a ser autónoma, facto reconhecido pelo encarregado de educação: nesta acção perflha, encoraja e limita as necessidades, harmonizando a obediência aos instintos e a obediência adquirida. Quando o salto qualitativo da criança é tentado a identificar-se com o adulto e não consegue, se o recalque é pequeno, perde força no inconsciente. Se o recalque é importante, criam-se *fixações* e/ou fobias e incapacidade de compreensão (MITSCHERLICH 1969a).

A este propósito, Edgar Morin refere que “a qualidade de sujeito garante a autonomia do indivíduo. No entanto, este pode ser subjugado. Ser subjugado não significa ser oprimido do exterior, como um prisioneiro ou um escravo. Significa que um poder subjectivo mais forte se impõe no centro do *software* egocêntrico e, literalmente, subjugando o indivíduo, que fica possuído no interior de si mesmo” (MORIN 2003: 74). Ainda, segundo o autor, tal se passa quando o superego de elementos como Deus, Pátria, Estado ou Chefe se impõem no âmago do referido *software*, liderando o nosso comportamento, não obstante estarmos convencidos que a servidão aos mesmos é voluntária.

Na sua acção, as pulsões vêem os outros como objectos. Se a satisfação não é plena, aparece a decepção devida ao objecto, levando ao que Mitscherlich considera ser repressão da ambivalência⁷ arcaica pela obediência adquirida e, daqui, ao sentimento dividido.

A autoridade paternal, dos tempos feudais e/ou burgueses, que Frederic Le Play considerava exercer-se nas “raças simples e felizes” em nome de Deus (pontífice e rei) (LE PLAY 1879), e cuja “imagem”⁸ Carl G. Jung considera ter uma influência nas vidas das crianças, tem-se degradado e abrandado a sua acção, na sociedade actual. Mitscherlich refere a emancipação da mulher e as ideias revolucionárias contra a predominância do

⁷ Este conceito em Jung constitui mais do que uma força pulsionadora, colocando a “hipótese de que a ambivalência seria um aspecto formal encontrado em toda a parte” (ROTHGED 1999: 191)

⁸ Designa uma imagem inconsciente de objecto, que é forjada precocemente e que fica investida pulsionalmente. (PETOT 2001). Porém, Jung considerava “que o poder [paternal] deriva-se não do ser individual, mas da representação dentro dele de um modelo instintivo preexistente ou de um padrão de comportamento preexistente, um arquétipo” (ROTHGED 1999: 28).

pai, como que levando à sistemática ausência dos pais, com diminuição do afecto, face à entrega dos filhos à confiança de organismos e, em momentos de conflitos, a soluções compensatórias de guloseimas ou presentes e/ou atitudes passivas de deixar andar (MITSCHERLICH 1969a), numa transição do poder paternal condigno para o poder compensatório ou mesmo num sistema misto (GALBRAITH 1983).

A sociedade representada pela Escola, os *mass media* e as “tribus” urbanas, vão aumentando a sua influência, com a perda de contrapeso familiar e correspondente alienação do seu papel formativo, deixando a própria família de acreditar na retoma da “Ordem Interior”. Tal estado, leva a que a crítica às atitudes pulsionais deixe de ser exercida, o que leva a uma liberdade total de reacção regressiva na satisfação dessas necessidades. O resultado é narcisismo, falta de interesse pelos outros, desordem, benevolência, entre outras.

Ora a educação deve saber ensinar: 1. individualmente, a lidar com as frustrações sem cortar com elas, não se tornando num ser associal; 2. em grupo a eliminar a ambivalência dos sentimentos criados pelas frustrações, através das sublimações.

A obediência não deve ser uma consequência de um adestramento (tipo cão amestrado), mas um respeito consciente do mais fraco que poderá vir a ser forte, sem exagerar na exigência.

c. Obediência à consciência moral:

No meio social, o poder é aferido pela crítica. Segundo o autor, esta acção alia libido e agressão, levando à perda do domínio da energia pulsional primária. Em sociedade, alia-se a cooperação sentimental com a aquisição de experiência profissional. O ego aprende a utilizar vantagens libidinosas. Sem isto, a punição perturbadora manter-se-á, de geração em geração, tida como uma herança sintomática genética, quando esta é, apenas, uma consequência de uma perpetuação familiar de desadaptação educacional à sociedade e suas características evolutivas.

O ego infantil numa consciência degradada leva à obediência pelas boas intenções, pelo castigo permanente, humilhação do ego, intimidação, com destruição da auto-estima. O oposto é conseguido pela regulação através do *insight*, e da análise relativista das situações.

O sistema “espora e torrão de açúcar”, consegue o efeito do reflexo condicionado (adestramento), como vimos. Diferente do *insight*, não passa de um automatismo reactivo que resulta da experiência, onde campeia a confusão entre justiça, de um lado, e a alternativa entre castigo e recompensa, do outro. Esta situação aprisiona o ego pelos seus estereótipos comportamentais.

Ora, o *insight*, é conseguido no auto-controlo através dos contactos sociais, numa interacção entre aquisição de conhecimentos e reacções afectivas envolventes imediatas, com o uso da introjecção⁹. Mas esta, tornando-se parte integrante do Ego, aprisiona-o, limitando a sua capacidade crítica. Quando o Ego tem uma consciência clara do que é mascarado, entra em pânico, depressão e/ou projecta nos outros (por efeito de espelho) o que não suporta em si. Certo é que estas projecções podem levar ao distanciamento e descoberta racional de uma característica que, antes, não era percebida. Tais situações tornam o Ego sem confiança em si, medroso, afligido por má consciência, ou pretensioso, sem escrúpulos, tentando fugir ao pânico. Deste modo, dificilmente aceitará os seus pontos fortes e fracos, por falta de compreensão baseada na empatia, podendo tomar aspectos ditatoriais. Aquele estado de espírito levará à criação de pontes, esboços de soluções dentro das suas possibilidades, abrindo a via de uma consciência suportável: “a boa consciência” (ou moral), agindo na interdependência entre o Ego e o mundo exterior, num comportamento de contacto estreito com a realidade (MITSCHERLICH 1969a).

Se na sua evolução consegue atingir obediência adquirida, o superego passa a referencial em relação a realizações tipo, criando-se normas de valor, num clima de tolerância. O oposto leva ao recalamento, com via solucionável pela sublimação.

Assim, podemos resumir que o objectivo de educação do Ego é a limitação da obediência às pulsões, tomando como nossas as regras de comportamento que obrigam a lei. Desta forma, consegue-se a compreensão de si próprio e da envolvente imediata, numa exigência proporcional à sua capacidade, adaptada a cada estágio de evolução.

⁹ “Mecanismo inconsciente de incorporação de um objecto, que consiste em fazer entrar a maior parte possível do mundo exterior e em fazer suas as qualidades reais ou supostas do objecto [... provocando] novos arranjos do Ego, [...] formador da personalidade” (PUJOL 2001: 441).

2. Quando a adaptação se torna difícil

Mas a realidade da maioria social não segue este padrão ideal. A maior parte das vezes a tentativa de adaptação às novas realidades vai traindo antigos ideais que, regressivamente se encontravam interiorizados, mas onde, ainda assim, o superego se mostra, por vezes, menos como um juízo interior e mais como uma instancia exterior, i.e., as exigências culturais não chegam a ser assimiladas nem têm nada a ver com a actividade do ego. No despoletar dos impulsos, “a regressão produz uma insistência na ambivalência irresoluta que não permite um comportamento inequívoco” (MITSCHERLICH 1969b: 73). Tais mutações tão rápidas e intensas têm efeitos qualitativos na estruturação do carácter do indivíduo, perdendo-se a noção do que é provisório ou constante.

A incoerência da vida social daí resultante vai imprimindo uma inquietude que irá liderar a escolha dos valores sociais. A sociedade moderna debate-se entre a embriaguez no domínio técnico e os valores mitológicos e heróicos do passado, levando o indivíduo a uma necessidade regressiva do ideal do ego, arrastando, particularmente os mais novos, a um estado de tutela sistemática. Tal situação vai construindo um aparelho passivo massificado de seres que se recusam ou passam a recusar a voar por si próprios. (MITSCHERLICH 1969a). “Nos grandes espaços do mundo técnico surge agora um novo e premente momento de perigo para o equilíbrio interno do indivíduo. Quanto mais impenetrável o seu mundo externo social, tanto mais facilmente este se oblitera para o indivíduo numa vivência de medo” (MITSCHERLICH 1969b: 46).

Assim, há que compreender que estas situações no seio da superestrutura da sociedade não são apenas resultantes da sua infraestrutura, mas também da influência exercida pelas atitudes dos pais, das práticas educativas e, especialmente, das situações afectivas resultantes das diversas condições psicossociais preexistentes.

Ao aceitarmos esta situação de encruzilhada passiva e determinismo psíquico em que o indivíduo é um simples joguete resultante das forças sociais em presença, não estaremos a minimizar a própria dialéctica existente entre o mundo e o Eu?

A vida da criança até à idade escolar e o período da puberdade até à idade adulta perspectiva os tabus sociais de uma forma particularmente sensível. A criança não é, pois, um adulto em ponto pequeno e o adulto quando deixa de ser criança passa a encontrar-se

no ciclo vicioso onde a obediência adquirida exige a aquisição das técnicas e do estilo pragmático da sociedade acompanhados da recusa dos desejos pulsionais primários perturbadores. O grau de pressão educacional face às poucas satisfações das tensões pulsionais primárias é gerador de um conjunto de recalcamientos, com o desgaste energético acrescido que estes imprimem no controlo desses recalcamientos (MITSCHERLICH 1969a).

Na dinâmica entre o indivíduo e a sociedade, os recalcamientos vão passando despercebidos, uma vez que o indivíduo vai projectando, em elementos no exterior, as pressões que o Ego vai tendo, a par do uso de satisfações substitutivas das necessidades pulsionais. Estas acções, porém, vão levando a uma atracção por situações tendencialmente interditas. O perigo actual reside em que o desvio comportamental, mesmo patológico, passe por ser natural, até que a sociedade tenha consciência da sua aberração demasiado tardia ou, pior ainda, que se transforme em ideia preconcebida pelos seus membros, eliminando a possibilidade de autocritica pela perda de objectividade.

Ora, a entrada num grupo (ou tribo) é frequentemente observada através da iniciação, uma vez que no seu seio campeia o *tabu*. Ultrapassada a “iniciação”, o indivíduo passa a pertencer ao grupo, onde os laços se tornam fortíssimos, onde o grupo defende o membro e este sustenta-o, bem como as suas crenças, numa “simetria bimodal da organização” (GALBRAITH 1983: 73). A mística que acompanha a função do indivíduo dentro do grupo obriga-o a obedecer e a fechar-se na sua defesa. A título de exemplo o autor refere a posição do médico, na sociedade, gestor da saúde, desafiando e transgredindo a zona interdita da morte e cuja iniciação se estreia nos bancos da faculdade, mais particularmente nas marquesas onde os cadáveres são dissecados e/ou quando aos moribundos se lhes tenta travar o inevitável. Não é suficiente ter competências cognitivas para gerir o conhecimento, é necessário ter capacidade volitiva e estrutura emocional para vencer o aspecto secreto do *tabu*, da morte e da injúria e invasão no corpo da própria espécie humana (MITSCHERLICH 1969a).

Mesmo que mais tarde a convicção se perca, o papel exercido, o cargo da actividade e também a própria corporação profissional não permitirão que haja desvios, que se apresentem preconceitos heterodoxos em relação ao papel que é suposto exercer. A obediência a este papel passa a ser a sua defesa e, simultaneamente, a sua limitação. As

pulsões não podem mais ser livres, o indivíduo perde parte da sua autonomia desenvolvendo-se porém, dentro da muralha circunscrita pelo seu papel social, mas excluindo a satisfação dos seus desejos mais íntimos. Os próprios paradigmas tornam-se rígidos e cristalizantes, e as organizações profissionais criam normas cuja origem passa, frequentemente, pelo sincretismo de filamentos culturais, chegando a constituir réstias de pensamentos mágicos e animistas, que se unem capciosamente aumentando a defesa das ligações sociais.

As normas e leis assim estabelecidas, têm a força de dar mais poder a quem as respeite. A coesão dos grupos fica assegurada durante actividades comuns, em nome de ideais comuns, i.e., os papéis passam a impor-se ao individual, podendo levar o Ego a ficar desequilibrado em relação ao papel que o indivíduo representa na sociedade. Além disso, a aceitação do papel equivale à inibição de toda a responsabilidade que fica delegada na autoridade superior difusa. Tal facto leva à perda acrescida de imaginação e de reflexão acerca das soluções concretas mais adequadas. Estas são analisadas a um nível mais elevado, frequentemente com tendência para a tipologia do tipo patriarcal.

Do referido, o autor considera, então, que a distinção entre o interior e o exterior ao grupo se amplia, podendo desenvolver-se cada vez mais uma consciência de grupo, podendo criar-se uma violência intolerante em relação aos estranho e/ou estrangeiro, cuja exclusão e/ou perseguição pode levar à subversão e à xenofobia (MITSCHERLICH 1969a). “Existe a tendência de isolar em guetos, isto é, expulsar, minorias que exercem certa função insubstituível na sociedade, dando-lhes, assim, simultaneamente, o cunho de um objecto de ódio” (MITSCHERLICH 1969b: 48). Estes guetos vão produzir deformação nas personalidades dos seus membros cuja reacção grupal é uma predisposição para a agressão.

Mitscherlich considera que o que caracteriza a psicologia do homem na sociedade de massas é a diminuição do reconhecimento de valores e de formas de comportamento. Tal situação torna-se uma realidade devida à instabilidade angustiante a que fica sujeito sempre que existe uma mutação rápida de princípios que, acompanhada do isolamento do indivíduo, levam à idealização regressiva e à disposição para a obediência. Como refere Franz Alexander, “uma atitude hostil gera medo, que, por seu turno, paralisa a capacidade de adaptação e força o *eu* a recuar para formas pretéritas de adaptação, as quais, porém, já cumprem cabalmente a sua função” (MITSCHERLICH 1969b: 49).

Paradoxalmente, o acto de obediência, nestas condições, torna-se maior do que quando a sociedade se encontra organizada com estatutos estáveis e onde as funções se encontram muito delimitadas. Desta forma, durante a juventude, a sociedade em vez de usar a empatia na criança e na puberdade, ignora as suas necessidades, considerando que aqueles compreendem facilmente a expressão dos estereótipos das regras sociais, forçando-os a um conjunto de obrigações não sujeitas a qualquer tipo de crítica e a serem cegamente obedecidas, o que redundará em nevroses e/ou abandono moral.

Estas repressões passaram a fazer parte integrante da própria estrutura mental da sociedade: ninguém contesta submeter-se a exames médicos para fazer um seguro de vida, porém, a maior parte da sociedade considera não precisar de ajuda a fim de que o/a seu/sua filho/a consiga singrar na vida. A sociedade foi mudando, e a estrutura da sociedade que levou à criação destes “valores sociais”, deixou de existir, mantendo-se, porém, as regras sociais do passado já vazios de sentido, em nome da estabilidade que tinha sido obtida, durante gerações (MITSCHERLICH 1969a).

Ora, a globalização tem vindo, segundo Mitscherlich, a eliminar alguns *tabus*, através do que ele apelida de “estatismo de orientação”. Assim, o desenvolvimento do culto da desconfiança pode levar, em qualquer momento, em relação ao grupo, a uma entropia de desorientação e/ou a sinais de desintegração, bastando para isso que os comportamentos inerentes aos papéis definidos passem a não estar conforme o esperado. Em consequência da desintegração de estilos tradicionais, “na fase de transição da adaptação a novas condições, a agressividade parece exceder de longe o que pode ser realmente socializado de forma racional e satisfatória” (MITSCHERLICH 1969b: 44), independentemente do perigo causal sentido ter origem nas tensões pulsionais e/ou na realidade externa.

Porém, tais situações nem sempre parecem ter repercussões graves, uma vez que, as estruturas de grupo se encontram, geralmente organizadas de uma maneira formal, servindo-se da burocracia (MITSCHERLICH 1969a), mantendo no seu seio uma acção oculta que lhe confere uma resiliência considerável em relação às imposições exteriores, do tipo que pode ser caricaturada através das séries televisivas da BBC: “Yes Minister” e “Yes Prime Minister”¹⁰.

¹⁰ Tratam-se de duas comédias britânicas em série televisiva que, de uma forma extraordinária, cheias de subtilidade no diálogo, peçadas de cinismo, graça e inteligência, através dos intrincados e obscuros mecanismos maquiavélicos mostram a realidade entre o que são as boas intenções de alguns políticos e a parede burocrática dos jogos de interesse de corredor. O ministro, cuja inteligência é apresentada não ser muito elevada, muito rapidamente se

Tal mecanismo, vendo a acção exterior como inimiga do grupo, faz desenvolver um retorno social ao primitivo ou arcaico, através de uma acção regressiva, tanto em sociedades liberais como repressivas. Na prática, a burocracia é que se impõe, levando os diversos grupos a disputar-se para obter os seus favores. Há sempre um sistema de rede cruzada que leva uma pessoa a tornar-se culpada na identificação hierárquica difusa do “pai”, sendo sempre uma identificação inidentificável, a fim de esconder a (in)competência adequada. Quando o funcionário culpabiliza o programa de computadores, são “os eles” os culpados e nunca “nós”, particularmente “eu”. Esta falta de responsabilidade sem controlo leva a um desperdício.

Ora, segundo Max Weber, a burocracia, é a “essência da vida moderna” (FUKUYAMA 2000: 22), é um modo de organização social particular, dentro da própria sociedade, que tem por função fazer cumprir as regras de uma ordem comum, onde o burocrata tem a seu cargo o exercício de uma determinada profissão, à qual se encontra associado um determinado papel, que cumpre impessoalmente (em nome da entidade da qual faz parte) com fidelidade e muitas vezes anónimo, até atingir um determinado grau. Tal facto imprime-lhe um prestígio social, sendo a sua nomeação efectuada por uma hierarquia superior, dentro de uma estrutura bem definida, e onde a sua estabilidade profissional é assegurada.

Porém, e voltando a Weber, uma coisa é a consciência profissional e outra é, como na estrutura burocrática, a ocupação de um cargo, cuja actividade se torna sempre burocrática mas nem sempre técnica. Tal situação leva a disciplina estrutural que une os seus membros a uma circunscrição ao mundo específico do escritório, onde cada elemento é a peça de uma máquina com interdependência pessoal. Tal realidade estabelece a burocracia como um meio diferenciado de auto sustentação (LEFORT 1979), onde a justiça não mantém o Estado, i.e., onde estamos perante uma burocracia que se mantém a si própria (MITSCHERLICH 1969a). Por essa razão, existe uma conciliação entre o sentimento de si e as novas formas de servidão, já que as recentes camadas privilegiadas que se vão formando têm origem e continuam a pertencer aos extractos servis.

apercebe que tem as mãos atadas pelos complexos regulamentos da burocracia que lhe são apresentados de forma indecifrável e inultrapassável. Assim o Ministro não passa de uma marioneta nas mãos do seu Secretário de Gabinete que, para o conseguir, usa frases superlativas, numa lógica aparentemente racional mas com explicações enigmáticas. As séries decorreram entre 1980 e 1984, foram escritas por Antony Jay e Jonathan Lynn, com base na diferença que foi encontrada entre a política ministerial e a política do ministério, por volta de 1972, na Grã-Bretanha.

Mas, a procura do “ter” com base na esperança no futuro, permite experiências organizacionais cujas consequências sociais tendem a ignorar o “ser”. A planificação torna-se insegura e/ou difusa, já que os antigos paradigmas se encontram gastos e os novos ou ainda não existem ou na sua génese são nados-mortos. A navegação é feita, muitas vezes “à vista” e imperfeita, levando à disponibilidade regressiva, à obediência cega e ao terror. Mesmo quando, nestas organizações se revela algum ténue convite a seguir a via da evolução cujo fim termine na consciência, de forma a que esta permita *insights* na dinâmica dos fenómenos psíquicos adaptativos ultrapassando os novos papéis, a sua importância é diminuta na história do mundo. Se a autonomia, consequência da educação, fosse o elemento funcional da sociedade, com uma diminuição da angústia, o *tabu* perderia a sua força e a tolerância apareceria como uma consequência natural do *insight* (MITSCHERLICH 1969a).

Porém, a burocracia nada disto permite. Apesar de, hoje em dia, muitos governos e as empresas terem “de descentralizar e delegar poder, e esperar que as pessoas sobre as quais têm uma autoridade nominal sejam auto-organizadas” (FUKUYAMA 2000: 22), a ideia de uma sociedade igualitária em que cada um é responsável trata-se de uma virtualidade, em limite uma ob-repção. A procura de soluções violentas leva ao pulsar oscilatório, num jogo de forças através de protestos e reivindicações em relação à hierarquia, na medida em que a pessoa que lá se encontra não é superior, mas igual aos que se encontram em baixo: trata-se, apenas, de um funcionário.

Certo é que a realidade social de cada indivíduo é, em inúmeros casos, poli facetada podendo esperar-se uma maior independência e originalidade, mas a decepção é constante já que a maior parte destas “faces” acompanham o movimento geral da sociedade não facilitando ao indivíduo esconder-se da função dos papéis que é suposto, em cada uma das “peça”, que ele represente. Como já referira Goffman “um indivíduo pode estar convencido do seu ato ou ser cínico a respeito dele” (GOFFMAN 1983: 27), particularmente quando estes papéis não são criados mas sim seleccionados, estabelecendo dilemas na referida escolha. Ora, como referiu Peter Berger a personalidade de cada um é identificada pela sua localização na sociedade, correspondendo estas localizações à obediência precisa de um conjunto de regras que caracterizam cada uma delas (BERGER 1978).

Porém, é no interior de uma sociedade que os elementos reguladores são, entre outros, os papéis colectivos reconhecidos, cujos comportamentos têm por base ideias preestabelecidas, i.e., mesmo tendo em conta a acima referida frase de Goffman, a aceitação do papel pressupõe a adopção de preconceitos. A verdade é que cada um anula o Ego atrás do papel que representa. Ora, num mundo de instabilidade e insegurança, o indivíduo esconde-se angustiado por trás de um pensamento estereotipado e preconceituoso. O papel, como se referiu, leva a um conjunto espartilhado de direitos e deveres que lhe confere uma posição social, i.e., um estatuto. Quanto mais a sociedade se rege por estes comportamentos normativos, maior troca recíproca existe e maior estabilidade social ganha (MITSCHERLICH 1969a). “Muitos preconceitos sociais ajudam a deslocação de tendências a converter-se em excitação agressiva. Simulam a compreensão; o afecto negativo pode fixar-se quase legitimamente no objecto desprezado” (MITSCHERLICH 1969b: 74), i.e., é a vivência na alienação.

Os preconceitos julgam objectos, opiniões e/ou condutas de pessoas com base em princípios independentes das suas características objectivas, com perspectivas estereotipadas e idiossincráticas, derivadas, talvez de generalizações erróneas com base em disposições pessoais, afectivas ou cognitivas, alargadas de uma forma rígida e inflexível ao grupo a que pertençam.

O preconceito aceite através da estabilização do equilíbrio psíquico, atingida a adaptação à subordinação, ao poupar o conflito, torna-se uma função económica da vida psicológica.

Assim, o autor sublinha que na relação entre o indivíduo e os grupos tem havido um investimento nos preconceitos mais importantes, dada a sua reacção que suscitam no carácter, na estrutura do poder, no grau de tolerância, na rigidez, na estreiteza de visão, entre outros. Os preconceitos representam, então, um aspecto importante da obediência, uma vez que predis põem o sujeito a determinadas reacções, no curso das quais o objecto é tratado como se fosse conhecido por experiência pessoal, não obstante, estes julgamentos terem origem no exterior.

Por retirar o poder da dúvida, elimina o sentido crítico da experiência pessoal que, muitas vezes, contradiz completamente o preconceito. Nestes se incluem grandes ideais, superstições, etc.

Desta forma, as sociedades de massas têm utilizado os preconceitos e as estruturas burocráticas para manipular o indivíduo, mantendo-o ignorante e obediente. Sem informação, o indivíduo não coloca os preconceitos em causa mantendo a segurança do grupo. Através dum carácter de evidência, os sentimentos que guiam os juízos de valor que acompanham os preconceitos deixam de ser avaliados (MITSCHERLICH 1969a).

Se bem que os Direitos fundamentais têm a intenção de uma minimização dos preconceitos, estes permanecem no seio da sociedade. O artº. 13º da Constituição da República Portuguesa, de 1976 refere o Princípio da Igualdade¹¹, tentando combater todo o tipo de preconceitos estabelecidos no passado¹². Porém, a conservação de tais e outros princípios nela consignados não serão uma forma de sustentação de determinados preconceitos?

O autor parafraseia Brockhaus, relativamente aos Direitos Fundamentais onde este os caracteriza como “direitos intangíveis e inalienáveis de cada um à liberdade, face à intervenção ou ao constrangimento do Estado, direito que retorna a cada um pela sua natureza humana; os seus direitos não são atribuídos pelo Estado, ele deve reconhecê-los e garanti-los” (MITSCHERLICH 1969a: 263).

Se todos os cidadãos são iguais perante a lei, e se os princípios são uma forma de preconceito, o autor conclui que podem ter-se preconceitos mas é ilegal forçar a sua imposição a outro.

Ora o texto jurídico pode vir a ser “letra morta” ou orientação geral, dependendo da tomada de consciência do seu significado por parte dos membros da sociedade.

¹¹ 1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei.

2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual. (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PORTUGUESA 2005: Artº 13º)

(Revista pelas Leis Constitucionais n.ºs 1/82, de 30 de Setembro, 1/89, de 8 de Julho, 1/92, de 25 de Novembro, 1/97, de 20 de Setembro e 1/2001, de 12 de Dezembro, 1/2004, de 24 de Julho e 1/2005, de 12 de Agosto)

¹² A este propósito Taguieff refere que a “vontade humana é convidada a estimular a vinda ao mundo de uma comunidade universal não dividida pelos preconceitos em geral: preconceitos de raça, de classe, de nação, ou ainda de sexo, se abolirão por sua vez sem nós e por nós [...]. O sonho da abolição total e definitiva dos preconceitos parece ter uma dupla origem: positivista e cientista por um lado, romântica revolucionária e utópica por outro” (TAGUIEFF 1999: 188).

A título exemplificativo o autor mostra como a evolução dessa tomada de consciência tem levado milénios, passando por Espártaco em 71a.C., pela Magna Carta, em 1215, pelo Habeas Corpus, em 1679, ou os acontecimentos históricos que os historiadores consideram iniciar a História Contemporânea: a igualdade não passa de um jogo de forças entre a repressão e o grito de liberdade. É, pois, difícil separar preconceito e julgamento em jurisprudência já que os códigos legislativos estão repletos de preconceitos.

Assim, se o processo psicodinâmico se movimenta na direcção oposta, o preconceito divulgado pela colectividade poderá não ser aceite por alguns que se juntam em volta de outros preconceitos de sinal contrário, levando a descargas ou isolamentos. Além disto, quando o indivíduo se depara com uma realidade estranha ao preconceito aparece um esforço para se manter escondido atrás deste, o que leva ao enfraquecimento do ego, levando-o a tornar-se insubmisso e a querer indagar sobre o que se encontra escondido (MITSCHERLICH 1969a). Tais situações de conflito resultantes vão produzir atitudes hostis para com grupos que detêm princípios diferentes como resultado “da falta de liberdade de decisão pessoal e do ónus geral da obediência” (MITSCHERLICH 1969b: 42). Quanto mais os impulsos resultantes “se nos apresentarem à luz de um conhecimento que supomos absolutamente certo tanto maior o perigo de sermos vítimas de preconceitos” (MITSCHERLICH 1969b: 38). De facto, o autor refere que a mesma droga que alivia em pequenas doses é a que mata em doses maiores, ignorando-se qual o limite da toxicidade social, dada a multiplicidade móvel em que se encontra o indivíduo (MITSCHERLICH 1969a).

Porém, que pode suceder a alguém que se opõe ao sistema social instituído e desobedece? Surge a angústia derivada da intimidação, da ameaça e/ou do isolamento, pondo em causa o julgamento crítico da situação. O aparecimento de julgamentos estereotipados fazem surgir uma perda de prestígio pessoal ou do seu *status*, diminuindo o seu valor pessoal e portanto criando uma ameaça de perigo existencial. “Ninguém poderá negar que a intimidação, ou, a inibição da curiosidade, é um dos mais constantes elementos pedagógicos da nossa sociedade. Não só se corta, assim, a possibilidade de informação factual como também se paralisa mais ou menos a prontidão com que a informação corre” (MITSCHERLICH 1969b: 50), negando a realidade. Tal facto leva o ego a um recuo face ao exame duma realidade perigosa, procurando a segurança novamente no preconceito garantia de orientação e identificação, podendo, de novo, chegar ao *tabu*, como um ideal,

tentando justificar a sua acção face ao amor próprio, nos imperativos de adaptação (MITSCHERLICH 1969a). “Neles se encontra como elemento fundamental a vivência da impotência e falta de ressonância” (MITSCHERLICH 1969b: 74).

A manipulação dos preconceitos defende-nos dos ataques dos outros. O desagrado do indivíduo leva-o a recolher-se num mimetismo e fusão com o modelo, levando-o à obediência ao mesmo. Sempre que surja o desprazer por razões de não conformismo ou por repressão demasiada, é no preconceito que o indivíduo vê a saída para não sofrer.

Deste modo, o autor refere que a sociedade de consumo tem levado a uma impossibilidade de levar a cabo objectivos laborais pessoais, deixando para trás a defesa salarial contra o “pai”, obrigando a uma exigência de produção desenfreada com vista a um consumo enlouquecido, onde o dever, a responsabilidade e o limite são deixados para trás.

Neste ambiente, os estados afectivos tornam-se vagos e difusos, e a submissão é devida à impossibilidade da identificação precisa dos mesmos. Tais estados levam o indivíduo a observar o mundo de forma diferente. A sociedade passa a ter preconceitos que mudam de moda, criando-se a necessidade do prestígio por novos elementos técnicos (telemóvel, carro, alta fidelidade, novos desportos radicais, novas exorfinas etc.) para aplacar e/ou estimular estados de saciedade vindos do exterior.

O aparecimento alucinante e sequencial de novas formas de dependência não pára de se desenvolver. Nesta sociedade as formas de vida são dependentes da aparição de novos produtos, ou de outros sempre susceptíveis de serem ressuscitados, particularmente com a função de levar os seus membros à permanente necessidade regressiva a fim de reactivação das realidades que vão sucessivamente sido vencidas, fazendo *refresh* no seu estado de alma. A realidade é diariamente reconstruída e a sociedade vai vivendo desta virtualidade construída. Os valores e símbolos tradicionais vão sendo sujeitos às variações semânticas oscilando com as próprias acções publicitárias subliminares.

O autor ainda refere que as próprias ciências modernas da natureza não obstante terem dado ao homem uma vitória e independência, por outro lado lhe conferiram feridas

profundas nos seus sentimentos¹³, causados, por exemplo, pelos confrontos entre a Fé e a Razão.

Tais situações têm levado a novas formas de mentalidade em que o intelecto não necessita de se manter em oposição à fé; um exemplo disto aparece num texto de Max Planck: "Pode nunca existir qualquer oposição real entre religião e ciência. Qualquer pessoa séria e reflexiva percebe, penso, que o elemento religioso na sua natureza deve ser reconhecido e cultivado se todos os poderes da alma humana estiverem a actuar em conjunto e em perfeito equilíbrio e harmonia" (WILBER ed. 1985: 151)¹⁴. Mas será esta mentalidade a mais comum?

O comportamento do indivíduo na sociedade de concorrência é tipicamente de inveja e necessidade de protecção, podendo dar lugar à perda de responsabilidades e ao aparecimento de corrupção. O indivíduo tem medo de ser ultrapassado e uma necessidade de atingir metas, particularmente aparece o pânico de se envelhecer. Este envelhecimento torna-se relativo e não absoluto. O movimento regressivo aparece com traços de querer ser-se sempre jovem. Como refere o autor, "gostar-se-ia de viver sem se envelhecer e de facto envelhece-se sem viver" (MITSCHERLICH 1969a: 301).

Mas a massificação cria também um efeito de distância onde o indivíduo vê muitos indivíduos a fazer a mesma coisa, o que o leva a um juízo de valor em que a massa parece um mal natural que tocou os outros, julgando, por vezes, que foi poupado. O indivíduo vê-se fora da massa. Tal perspectiva leva o indivíduo a agressões horizontais, numa rivalidade fraterna, onde o inimigo é o seu "par" que lhe barra o caminho ao seu progresso, numa agressividade difusa causada pela violação constante e renovada que cada um reivindica para si, ora onde habita, ora onde trabalha, ora onde se distrai ou onde se desloca (MITSCHERLICH 1969a), nos diversos papéis da "identidade social" (GOFFMAN 1982). Torna-se cada vez mais premente a necessidade de um espaço vital com condições biológicas para um equilíbrio emocional. A solidão no seu trabalho especializado, incluso no meio da massa, deveria ter uma compensação no espaço familiar,

¹³ A propósito dos perigos que acompanham a evolução, Steven Hawking já referiu que "tem sido certamente verdade no passado que aquilo a que chamamos inteligência e descobertas científicas têm acarretado uma vantagem de sobrevivência. Já não é tão claro que isto se mantenha: as nossas descobertas científicas podem perfeitamente acabar por nos destruir a todos" (HAWKING 1988: 29).

¹⁴ Esta obra é uma compilação de diversos escritos místicos dos maiores físicos mundiais, tais como Heisenberg, Schroedinger, Einstein, De Broglie, Jeans, Planck, Pauli e Eddington.

no seu ninho, onde as suas aspirações os seus conflitos, esperanças e desejos pulsionais poderiam ser partilhados, reconhecidos e/ou aceites pelo seu/sua companheiro(a), e a quem, igualmente poderia descobrir e responder às suas necessidades pessoais e íntimas.

Paradoxalmente, o indivíduo procura e encontra-o, frequentemente, no seio da massa, em pleno estádio de futebol, onde, de uma forma ululante conjugada, consegue o efeito de eco de tonalidade afectiva, e que irá reforçar o sentimento individual, tal como já referia Juvenal (60-c.130) nas suas “Sátiras”: *Panem et circenses*. Recentemente, encontra respostas nos programas de comunicação dos computadores onde a virtualidade se encaixa, frequentemente no jogo da falsidade e da mentira, e da identidade construída. “Mas esta relação faz o jogo dos detentores do Poder porque os seres humanos desprovidos de objectivos superiores evitam as confrontações dolorosas consigo próprios, preferindo continuar a viver em paz com a consciência deturpada (MITSCHERLICH 1969b: 64).

O sistema suscita, alternativamente repulsão e reivindicação, cujos limites são vagos e incertos. O polícia ou o professor, tanto podem ser vistos como protectores como um ecrãs onde podem ser projectados sentimentos agressivos.

Os movimentos ideológicos de massa dos nossos tempos parecem ser, na perspectiva psicodinâmica, descargas tencionais, face ao plano forçado de obediência e isolamento a que o indivíduo se encontra sujeito, através da estrutura burocrática de massas e dos correspondentes preconceitos (MITSCHERLICH 1969a).

O autor considera que a solução, em psicologia social, é que a sociedade deve educar-se de forma a fazer desaparecer o princípio paternalístico em todas as áreas da actividade social, substituindo-a por uma sociedade cuja base familiar passa a ser do tipo fraternal. Uma tal sociedade deve adquirir uma organização nova.

Assim, todas as ideias decorrentes da imagem do “pai” devem desaparecer, incluindo-se-lhe a ideia de mestre, substituindo-os pelo espírito crítico e pela ampliação da consciência de responsabilidade do eu. A consequência daqui resultante, segundo o autor, é a necessidade “introdeterminada” de vivência democrática, a fim de dar largas às suas ideias, valores e necessidades (MITSCHERLICH 1969a). “Só a adaptação pensante pode trazer um desejo intensificado de socialização” (MITSCHERLICH 1969b: 99).

Deste modo, a sua necessidade natural de vida em sociedade fornece-lhe orientação e segurança para uma insubmissão construtiva através da consciência de grupo voluntária, em que o indivíduo se obriga a uma acção cooperativa mas não submissa, respeitando a tolerância e a unidade.

Capítulo V – Claude Lefort: Sociedades e Obediência

1. Obediência e Poder: Democracia e Totalitarismo

Até aos anos sessenta do séc. XX, a modernidade aparece interpretada ora por Marx, através da sua tese onde preconiza que o devir histórico tem como origem o jogo de forças da produção ora por Max Weber, numa tese onde o autor considera as modificações de atitude, consequência das correcções dos sistemas de valor, como conducentes às transformações materiais (POLTIER 1998). À tese materialista de Marx opõe-se-lhe a tese de Weber, “cuja visão da divisão das esferas culturais é um contributo lúcido para a condição moderna, debate a ciência como uma vocação, apesar de ter em mente apenas as ciências sociais” (HELLER 1990: 13). De facto, Weber insiste que as crenças religiosas e os valores que encerram levaram ao desenvolvimento do espírito do capitalismo, não obstante, em determinado momento, “a raiz religiosa, definhava, dando lugar à secularização utilitária” (WEBER 1967: 242), i.e., para Weber a “ciência” acima referida, é uma esfera cultural da mesma forma que as esferas política, legal, estética, económica, religiosa e erótica. A independência de cada uma é um apanágio da modernidade, contendo cada, normas e regras intrínsecas diferentes umas das outras (HELLER 1990).

Desertando das Ciências Sociais, Claude Lefort abraça a filosofia política, a fim de “apontar nas coisas, na história, na vida social [...] as discordâncias, as contradições, as fracturas que são sinais da indeterminação do sentido, forçando-nos a avançar a provar a impossibilidade duma clausura do saber” (LEFORT 1978: 9). A filosofia política que não teve, segundo o autor, outro objectivo senão “libertar-se da servidão das crenças colectivas, de conquistar a liberdade de pensar a liberdade na sociedade; ela teve sempre em vista a diferença de essência entre regime livre e despotismo, ou melhor tirania” (LEFORT 2001: 18), tendo sido onde caíram os seus estudos.

Antes, porém, parece oportuno ser lembrada a concepção que Weber detinha acerca da dominação, dada a influência que este sociólogo exerceu sobre Lefort*. Numa época em que se procuravam justificações para a unificação nacional, com base numa ideia de Estado de cariz supra particular, numa confluência de compromissos políticos, e onde esse Estado era visto como uma entidade com um determinado misticismo, Max Weber, apresenta a ideia de que uma comunidade política se encontra constituída quando existem três condições: “(1) um território; (2) a existência de uma força física para o seu domínio; e (3) acção social que não é exclusivamente restrito à satisfação das necessidades

* Outros diálogos importantes se fizeram com diferentes autores, nomeadamente Hannah Arendt. Esta temática, porém, não é incluída neste estudo.

económicas comuns na estrutura de uma comunidade económica, mas regula mais genericamente as inter relações dos habitantes do território” (WEBER 1978: 902). Assim, uma nação (conceito que Weber considera pertencer “à esfera dos valores” (WEBER 1978: 922)) ao tornar-se Estado, cria a situação de que este será o único a conseguir reivindicar o uso legítimo do poder. Porém, “o exercício de qualquer dominação [...] tem sempre a necessidade mais forte de auto-justificação através do apelo ao princípio da sua legitimação” (WEBER 1978: 954).

Este valor que Weber atribui ao território irá ser utilizado por Lefort¹⁵. Porém, Weber considera a violência como algo primordial, dando tal importância a esse facto que é ela que estabelece a definição sociológica do estado, e não o conteúdo da sua actividade. Assim, ao contrário da perspectiva de Lefort, Weber não dá grande valor à concepção e finalidade do Estado (i.e., aos seus objectivos e práticas políticas), mas às gradações de violência que ele apresenta (WEBER 1978).

Partindo desta perspectiva, a ideia de dominação em Weber, corresponde, fundamentalmente, “à situação na qual a vontade manifestada (*comando*) pelo *governante* ou governantes decide influenciar a conduta de um ou mais (*governado*) e efectivamente influencia-o de tal forma que a sua conduta ocorre num grau socialmente relevante como se o governado tivesse elaborado o conteúdo da ordem até ao limite máximo da sua conduta no seu próprio interesse. Visto pela outra perspectiva, esta situação chamar-se-á *obediência*” (WEBER 1978: 946). Porém, o autor considera que só as ordens que são obedecidas é que podem ser consideradas sociologicamente circunscritas à dominação. Assim, concretiza afirmando que o cumprimento de uma ordem pode ter diversas *nuances* causais, nomeadamente a convicção da sua propriedade ou o sentido de dever, medo ou pelo hábito ou pelo interesse em benefício pessoal. No estudo acerca da dominação, Weber caracterizou três tipos: o *tradicional*, o *carismático* e o *racional-legal*, que fez corresponder simetricamente a três tipos de obediência: *empática*, por *inspiração* e a *racional* (WEBER 1978).

Aliás, outros autores, como refere Amiatai Etzioni, partindo de pressupostos diferentes, consideram a existência de três tipos de poder: o coercivo, o remunerativo e o normativo,

¹⁵ Sobre tal matéria Habermas interroga-se “se a realidade de uma sociedade mundial em processo de formação resulta ainda compatível com uma identidade territorial” (HABERMAS 1986: 102).

que levam a outros tantos tipos de implicações: alienante, calculista e moral (ETZIONI 1975), enquanto John Galbraith classifica o poder de condigno, compensatório e condicionado (GALBRAITH 1983). Mas será Weber que virá a influenciar Claude Lefort, particularmente, através da dominação tradicional.

Ora, Lefort, inicialmente muito próximo do marxismo, a partir dos anos sessenta, mostra-se mais próximo de Max Weber do que de Marx, retirando à economia o primado sobre a cultura, a política, a religião, o direito, etc., o que considera ser uma forma de sociedade global, particularmente de uma sociedade moderna, que não é possível explicar, apenas, através de cada um destes elementos, mas pelo seu conjunto. Assim, Lefort pretende encontrar o conjunto dos princípios geradores da ordem social, característicos desta forma de sociedade, i.e., através do estudo do real, na descodificação do que chamou a “matriz simbólica”, tenta a interpretação da modernidade (POLTIER 1998).

Lefort é influenciado por duas correntes, nomeadamente por Merleau-Ponty, na perspectiva de fenomenólogo e por Maquiavel, particularmente na dimensão política da realidade social, cujo estudo manteve durante cerca de 15 anos. Assim, estes dois autores influenciam-se mutuamente em Lefort, como refere Pierre Manent. Lefort segue, assim, o rasto do “Fenómeno divulgado por Maquiavel e portanto oculto” (MANENT 1993: 177), permitindo validar, pelo real do seu tempo, as características que encerra a política moderna.

É através de Maquiavel que Lefort se inspira na ideia segundo a qual o conjunto das relações sociais se encontra dependente, directa ou indirectamente, da forma de poder, i.e., a natureza do poder que se vai separando da sociedade passa a deter sobre ela um efeito surdo, imperceptível, de definição difusa, contudo, bem real. Perspectivando de outra forma, uma sociedade só se constitui e se define em função do lugar do poder, i.e., os indivíduos não se submetem uns aos outros, no mesmo espaço social, sem poderem ligar a sua representação a um mesmo poder: o que será o mesmo que afirmar que não pode existir sociedade humana sem poder. Um outro princípio emergente da obra de Maquiavel, corresponde à ideia de que é possível, através da razão, encontrar um equilíbrio igualitário, entre os direitos e as obrigações dos indivíduos, onde possam viver em paz os membros de uma colectividade. Deste modo, toda a acção oposicionista a um

regime deste tipo, pressupõe que tem origem em manifestações irracionais¹⁶, legitimamente reprimíveis (POLTIER 1998).

Neste espaço social, a descoberta de uma divisão social, fruto da oposição de duas correntes de movimento contrário, torna-se o fundamento da relação política, i.e., sem a existência deste confronto, segundo Lefort, não seria possível existir sociedade humana, espaço social nem sociedade política. Deste modo, é precisamente a divisão que instaura a unidade a uma sociedade, através do poder que é chamado a deixar correr o conflito, tendo, porém, o cuidado de não a deixar destruir-se. Note-se que, para Lefort, o objectivo do poder não é eliminar o conflito, mas tão-somente controlá-lo, pois sem ele, não há sociedade¹⁷. Assim, Lefort vai obter de Maquiavel a ideia inter relacional de poder pensar o papel da dinâmica política face à divisão social. Deste modo, todas as análises da realidade social se desenvolvem a partir da noção de sociedade concebida como sociedade política, levando Lefort a centrar o estudo da sociedade através do lugar do poder, considerando que este será o instrumento pelo qual a sociedade entrega a si própria os seus princípios formais, além de ser o elemento de relação que estabelece com a sua própria divisão interna (POLTIER 1998).

Assim, Lefort preocupa-se em tentar compreender a relação entre o poder, o político e o social. Na perspectiva de vir a compreender os diversos tipos de sociedade, o autor distingue dois conceitos: “a política”, conceito geral, que se circunscreve a um período cronológico da vida social e que corresponde à forma da sociedade, constituindo o espaço social, historicamente ligado à cidade, representante do carácter organizado do conflito e portanto da divisão social; e “o político”, que representa o modo como se regula e se dá coesão à sociedade, i.e., o seu princípio gerador da estruturação do todo (LEFORT 2001). Desta forma, o autor considera que este princípio sócio político é caracterizador da relação entre os homens ou grupos, projectado na forma de criação e representação do poder (CAILLÉ 1993). Desta forma, o político e a política, constituem uma dualidade complementar simbiótica em que o primeiro lhe dá consistência e dinâmica social e o segundo concede-lhe indeterminação e pluralidade.

¹⁶ Gustave Le Bon, na sua obra *Psychologie des foules*, refere que nas massas “o heterogéneo afoga-se no homogéneo e as qualidades inconscientes prevalecem” (HARDT; NEGRI 2005: 256), o que leva Michael Hardt e Antonio Negri a concluir que a opinião das massas tende simultaneamente a uniformizar-se mas a ser susceptível de manipulação, podendo aquelas seguir um dirigente que as mantém unidas (HARDT; NEGRI 2005).

¹⁷ Da mesma forma, Niklas Luhmann refere que “potencialmente, todos os sistemas sociais são conflitos; o que se passa é que o grau em que se realiza este conflito potencial varia de acordo com o grau de diferenciação do sistema e de acordo com a evolução social” (LUHMANN 1995: 9).

Nesta oposição entre o político e a política, como refere Lefort, “o filósofo não se encontra necessariamente à procura do objecto inatingível que será a totalidade, mas procura num regime, numa forma de sociedade, um princípio de interiorização que explica a razão dum modo singular de diferenciação e de relacionamento das classes, grupos, ou condições, e, simultaneamente, um modo singular de discriminação das referências em função das quais se ordena a experiência da coexistência – referências económicas, jurídicas, estéticas, religiosas...” (LEFORT 2001: 282).

Para Lefort, a criação de uma sociedade política não deve ser entendida no seu aspecto formal, porque se insere num contexto dinâmico de relações sociais, que se vai desenhando com uma identidade específica. É por isso que Lefort considera que a visibilidade e inteligibilidade dos princípios directores que acompanham a criação do social são asseguradas pela existência dum lugar que lhe confere uma quase-representação da sua unidade e dos seus princípios, a que dá o nome de lugar do poder. Simbolicamente, este espaço concede um tipo de exteriorização da própria sociedade bem como unidade num espaço comum. É neste contexto que Lefort refere que “onde o poder político se circunscreve *no interior* da sociedade, como este é o órgão que lhe confere a sua unidade, onde é suposto buscar a origem do próprio lugar supostamente criado sob a sua acção, é a *cena* do social que *aparece*, é a sua instituição que se representa nesta cena, é nos acontecimentos que ele se joga, nas relações que se estabelecem entre os indivíduos e os grupos que se assinala a trama do «real»” (LEFORT 1978: 283), i.e., o poder aparece sobre a sociedade donde nasce e da qual se separa. Mas, para o autor, o elemento director que se vai criando só vai ganhando eficácia à medida que se vai tornando evidente e vai estando presente em todos os membros dessa sociedade.

Neste contexto, o autor considera que ninguém, nem o que ocupa o poder, pode modificar esta identidade social, excepto se a sociedade entrar num processo revolucionário. Neste caso, o processo de mutação da sociedade, é exercido a nível simbólico, sendo os revolucionários, a maior parte das vezes, apenas reveladores dessas mutações simbólicas que já se vinham operando no seio do social (LEFORT 2001).

O paradigma da actualidade tem apontado o poder democrático como o único onde a vontade popular é aceite na sua verdadeira complexidade real, sendo considerada por George Burdeau, como a expressão mais perfeita e conciliadora entre a soberania popular e o respeito pelas liberdades individuais, apesar das críticas a este regime quando imposto

do “*cima para baixo*”, em determinadas mudanças de regime (HARDT; NEGRI 2005: 235). Mas Burdeau refere que o poder democrático aberto contém a oposição que, através da esperança do convencimento, pode alterar a opinião dos votos, pode sempre tornar-se maioritário, e/ou esperar as oportunidades de concessão ou de criar compromissos, tendo em conta as suas exigências. Assim, o poder aberto pulsa sem fim à vista, cujas possibilidades infinitas (numa triangulação entre a expressão da vontade popular, a oposição e o exercício da função governamental) o levam para uma caracterização de indefinição. A própria noção detém um conteúdo mutante, cuja transcendência a condena às variações das contingências, cuja amplitude e velocidade afectam o meio social, aparecendo mais como um movimento que como um estado (BURDEAU 1966).

Em Democracia, como refere Burdeau, a discussão em confronto é permanente, tornando o dia seguinte sempre indeterminado e sujeito às variações de opinião, não obstante o uso da razão ser a sua linguagem comum. Tal regime tem por objectivo criar uma nova ordem social, onde a ideia de discussão e conflito permanente leva o indivíduo a ter de obedecer à vontade popular de que faz parte, através da elaboração da lei para cuja arranjo contribui (BURDEAU 1966).

Aparentemente, nos antípodas da democracia, Claude Polin refere que “... O totalitarismo parece constituir uma tirania de um novo género, que associa de um modo estranho a opressão sobre toda a gente e a participação de toda a gente” (POLIN s.d.: 93), ideia esta comum a diversos políticos.

Mas Claude Polin, na mesma obra refere, ainda, (o que os *mass media* da época afirmavam acerca da estrutura desses regimes), existirem mecanismos destinados a reduzir as tensões internas, levando-os a uma estabilidade maior do que se esperaria.

Dos diversos exemplos apresentados por Claude Polin, relativamente à URSS, contam-se o de Soljenitsine, relativamente ao arquipélago de Goulag, que corresponde à descrição do totalitarismo na sua forma mais acabada, em que este autor o compara a um campo de concentração, onde os próprios guardas são apresentados, também, como prisioneiros e, onde, o que fascina o famoso escritor, é observar atitudes muito dignas no seio de um sistema que ele considera abjecto (POLIN s.d). Outro dos autores escolhidos por Polin, é Alexandre Zinoviev, que refere aquele regime como um “fenómeno natural na história da

humanidade e uma consequência da natureza do homem, de que é o reflexo, [...] fruto daquilo a que chamaria o espírito comunitário” (POLIN s.d.: 97).

Porém, a exploração daquela característica indeterminada da Democracia e a actividade inquietante que projecta no tecido social foi mais uma base de observação e estudo de Claude Lefort. Dela resultou a hipótese da Democracia não ser a antítese do Totalitarismo mas uma premissa irreversível, fruto da modernidade (LEFORT 2001).

Deste modo, o problema da obediência em cada um destes regimes políticos limites, em que situação se poderá encontrar? Qual a posição política de um cidadão face à obediência em cada um destes dois regimes?

Lefort considera que o conceito de democracia tem vindo a ser demasiado abrangente e com falta de rigor, por ser aplicado a regimes demasiado variados, chegando a cobrir políticas tão diversas que, em alguns casos, chegam a ser antagónicas¹⁸. Porém, Lefort tenta sistematizar algumas das características mais importantes da democracia: porque a escolha dos seus governantes é resultante da consulta popular, cria-se a ideia de que essa escolha corresponde à vontade geral, o que confere legitimidade ao poder; tal acção pressupõe uma competição, no mínimo, entre duas facções, cuja estrutura terá de ser livre, bem como as ideias que defendem; a oportunidade dos grupos minoritários encontra-se assegurada pela repetição, a intervalos regulares, da consulta popular; há uma limitação do poder político, mercê a independência do poder judiciário, que confere liberdade e segurança ao cidadão, nos limites das leis; leis estas, criadas e/ou modificadas pela assembleia representativa do povo (LEFORT 1979).

Ora, Lefort considera que o sistema democrático se foi historicamente desenvolvendo por meios selvagens, através de reivindicações sistemáticas, nomeadamente pela conquista de direitos cuja implementação teve por base o movimento dos trabalhadores. Porém, na sua luta pelos direitos, o movimento de trabalhadores veio a enlear-se nos tentáculos das

¹⁸ De facto, Michael Hardt e Antonio Negri consideram que, nos tempos que correm, a democracia se encontra em crise, não apenas com a “corrupção e a insuficiência das suas instituições e práticas”, mas também no seu conceito, após a Guerra Fria, que a fez desligar-se das “rígidas amarras e começou a navegar à deriva” (HARDT; NEGRI 2005: 230), particularmente num mundo globalizado. A dúvida não se instala na democracia ser ou não a via política ideal do futuro (no sentido limite que Jean-Jacques Rousseau lhe atribuía ao expressar-se no seu *O Contrato Social*: “Se houvesse uma nação de deuses, esta seria governada democraticamente” (HARDT; NEGRI 2005: 240)), mas se o caminho da globalização compromete ou cataliza as possibilidades da democracia, particularmente após o 11 de Setembro de 2001 (HARDT; NEGRI 2005).

burocracias, com origem, como foi referido a propósito de Mitscherlich, na organização desse movimento. Assim, o choque decorrente daqueles conflitos revelam a possibilidade da emergência de prerrogativas particulares que podem ameaçar a democracia a oscilar, na sua divisão social, em desequilíbrio instável e indefinido (tal como referira George Burdeau), a pender para a dominação e a servidão. Como refere Lefort, tal definição está permanentemente em luta com a sua invenção (LEFORT 1994).

Tal ideia faz despoletar no autor o conceito de invenção democrática, cujos elementos contraditórios vão dinamicamente permanecendo em suspensão onde se “acolhe e preserva a indeterminação” (LEFORT 2001: 26), cujo movimento ininterrupto garante a sua instabilidade, de tal forma que “o que se vê instituído jamais está estabelecido, o conhecido permanece minado pelo desconhecido, o presente mostra-se inominável, cobrindo tempos sociais múltiplos desfasados uns em relação aos outros na simultaneidade” (LEFORT 1994: 174). É esta indeterminação que, sob o ponto de vista político, leva o processo da modernidade a ser “o processo da democracia” (LEFORT 2001: 78). É nesta perspectiva que o autor considera que a revolução democrática é reveladora da sociedade histórica por excelência, baseada na fragmentação e na mobilidade, na qual o indivíduo uma vez tendo vivido segundo este princípio de indefinição, “jamais alguma vez esquecerá os fundamentos da legitimidade e da verdade” (LEFORT 2001: 234).

O reconhecimento da indeterminação expressa-se na forma democrática que se executa pela *colocação em sentido* (que corresponde ao código de valores e morais dessa sociedade) que, participando um mesmo espaço social permite aos seus membros compreenderem-se e situarem-se uns em relação aos outros e que se baseia no reconhecimento da opinião de cada um que constitui a sociedade e da indeterminação consequente do encontro entre estas opiniões. A institucionalização deste conflito constitui o que Lefort apelida de *colocação em cena* e que o autor considera reflectir o princípio da indeterminação na constituição do poder (POLTIER 1993).

O retomar da ideia de democracia moderna, agora à luz de uma perspectiva dualista, levou Lefort a considerar que o desenrolar permanente e infindável do conflito que leva a uma forma indeterminada, oferece ao poder um lugar vazio, “que não pertence a ninguém” (LEFORT 2001: 291), solucionando-se o seu funcionamento através da “institucionalização do conflito” (LEFORT 2001: 28). Tal representação do poder é

acompanhada da dissolução da imagem da sociedade como um corpo orgânico, i.e., como uma comunidade (MOLINA 2005). O próprio direito passa a estar na dependência do debate sobre o seu fundamento e legitimidade, tal como o próprio saber que passa a estar sujeito a um processo contínuo de interrogações acerca da sua veracidade e comprovação. Deste modo, a relação entre o poder, o direito e o conhecimento cria uma nova relação com o real, sempre renovado. Tal arquitectura faz emergir uma sociedade puramente social. Ora, em democracia, poder e sociedade relacionam-se tensamente de uma forma dialéctica; quando tal tensão diminui ou desaparece, se o poder devorar a sociedade, cai-se na experiência totalitária; se a sociedade pretender eliminar toda a forma de poder, existe o perigo de se atingir o sonho anárquico (MOLINA 2005).

Mas, é aquele processo da modernidade que Lefort considera um paradoxo, particularmente o que o autor apelida de instituição do sufrágio universal, cujo momento corresponde à expressão da vontade popular de uma forma particular, uma vez que o cidadão, no momento do escrutínio, se isola da sua integração social para se converter no indivíduo que solitariamente obedece à sua vontade transformada em elemento estatístico e unidade de conta: o qualitativo converte-se em quantitativo. Segundo o autor, os indivíduos deixam, pois, artificialmente de manter as suas relações sociais naturais, passando de indivíduos concretos a indivíduos abstractos (LEFORT 2001). Talvez por isso, como refere George Burdeau, e porque a democracia se tem mostrado representativa, alguns estados não dão ao referendo a mesma importância que é dada à assembleia dos representantes, base do regime representativo e que tem como fim limitar o poder da vontade popular (BURDEAU 1966). Aliás, a representatividade é a inovação do conceito moderno de democracia, segundo Michael Hardt e Antonio Negri, considerando-a como uma “*síntese disjuntiva*”, uma vez que ela “simultaneamente vincula e corta, une e separa” (HARDT; NEGRI 2005: 239), apesar da variedade de tipos, que a taxonomia weberiana já tinha caracterizado: “*representação apropriada; representação livre e representação mandatada*” (HARDT; NEGRI 2005: 242-244), com base nas gradações dos vínculos entre os representados e os seus representantes. Porque a representação é um órgão essencial de mediação e da identificação dos interesses sociais, Weber considerava que não é possível falar de política sem referência à política social¹⁹ (HARDT; NEGRI 2005). Nessa perspectiva Lefort alerta para o perigo da frieza do número, destruidor da identidade e da substância da sociedade e decompositor da sua unidade naquilo que apelidou de

¹⁹ Confere com Niklas Luhmann que considera que o “sistema político e o sistema legal são subsistemas da sociedade que estão diferenciados para as funções societais” (LUHMANN 1995: 137)

“átomos políticos”. A esta dissolução do corpo social, Lefort apelida de desincorporação dos indivíduos (LEFORT 1994).

Tal situação faz emergir um tipo de poder desgarrado do seu suposto corpo social, que corresponde a dizer que os corpos sociais naturais da Nação deixam de existir para dar lugar a um sistema artificial onde a definição do poder se encontra, na realidade do seu exercício, divorciada da totalidade do social real. É como se o jogo de forças vectoriais sociais a que o indivíduo se encontra normalmente sujeito, fique suspenso no seu “ponto zero”, exprimindo bem o “lugar vazio” do próprio poder, para logo, após esta redefinição, encontrar-se devolvido à sua indeterminação pelo conflito (LEFORT 1994), mantendo o equilíbrio democrático. Neste sistema existe um conjunto de códigos de valor e códigos morais que facultam ao indivíduo a partilha do mesmo espaço social, testemunhando a indeterminação nos fundamentos do poder, da lei e do saber, bem como a situação de uns em relação aos outros. Nesta sequência, fica estabelecido o reconhecimento das opiniões de todos os indivíduos integradores do corpo social (LEFORT 2001).

Ora, este conflito decorrente da competição, leva à divisão social (LEFORT 1994), que assenta no que o autor apelidou de desintrincação, fenómeno produzido no momento em que se dá a separação entre “a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento” (LEFORT 2001: 28), ao contrário do que se verificava na sociedade monárquica medieval, onde o monarca era o mediador entre a fonte transcendente da ordem e a sociedade. Porém, aquele fenómeno cria uma relação inovadora com o real, que é garantida dentro dos limites das redes de socialização e dentro das competências das actividades específicas, nomeadamente levando áreas como a economia, a técnica, a ciência, a pedagogia e a medicina, como foi referido acima, a afirmar-se dentro de determinadas normas, relativas ao conhecimento (LEFORT 2001).

Lefort não põe em causa que o povo é soberano, porém, como o poder se torna simbólico, nenhum indivíduo, classe ou grupo se encontra à altura de lhe atribuir uma determinada imagem, i.e., o poder é infigurativo. Tal facto, tem como consequência um hiato intransponível entre este poder simbólico e o real, i.e., entre quem exerce o poder e quem a ele obedece. Melhor dizendo, supostamente preconizador dum sistema de estabilidade através do equilíbrio de forças, em democracia, o poder remete-se a ser lugar vazio, i.e., interdita a sua ocupação (muitas vezes anónima), mantendo o seu estado simbólico, leva a uma sociedade sem determinação positiva, podendo chegar, realmente, a um

desequilíbrio permanente e, ainda segundo o autor, “transportando consigo a esperança da sua destruição” (LEFORT 1994: 147).

Assim, Lefort insiste que se está perante uma sociedade onde a ordem política e a ordem social se escondem e onde o que é adquirido se encontra perante uma legitimidade difusa, sujeita à “dissolução das marcas da certeza” (LEFORT 2001: 30), onde o direito fica dependente do tipo de discurso enunciado e o poder, aberto à efervescência da contestação, se encontra na confluência do conflito sujeito à alteração da lógica democrática. Tal situação, onde o valor entrópico ultrapassa o ponto de não retorno (RODRIGUES 1994), pode surgir face a uma crise económica, à destruição durante uma guerra, durante as convulsões existentes perante confrontos entre grupos que deixam de encontrar solução simbólica no plano político, ou quando a realidade do poder diminui criando espaço de manobra à ambição individual ou particular que assaltam o poder de uma forma múltipla, deixando-o retalhado. De facto, não obstante a existência dos mecanismos de desintrinação e de desincorporação, como refere o autor, estabelecidos como elementos tampão para resistir às crises, é nestes momentos que o corpo social desenvolve a procura de uma identidade substancial fortemente incarnado no seu corpo, que reestrutura o Estado unificado, i.e., o que Lefort apelida de “fantasma do povo-uno” (LEFORT 2001: 30)

Em resumo: As três causas da ambiguidade da democracia no pensamento de Claude Lefort já referidas serão: a. o lugar do poder estar vazio; b. a lei reenviar o poder ao povo; c. o medo daquele vazio recriar o desejo de certeza aspirando à paixão do Uno. De tais elementos, o autor conclui que a democracia não é a oposição do totalitarismo mas o seu veículo natural, e este aparece como um sistema que tem por fim eliminar a indeterminação, repondo a referência à certeza, dissolvida pela democracia (LEFORT 2001).

É nesta sequência que Claude Lefort refere que o “Estado totalitário não se deixa conceber senão face à democracia e no fundo das suas ambiguidades” (LEFORT 1994: 41), e acrescenta ser dela que ele surge, derrubando-a, “ao mesmo tempo que se apropria de alguns dos seus traços e produz-lhe um prolongamento fantástico” (LEFORT 1994: 170), levando o investigador social à reanálise da democracia (LEFORT 2001). E insiste, atribuindo ao totalitarismo a característica de ser o “maior feito do nosso tempo” (LEFORT 1994: 160), onde, o regime estabelecido num sistema de coerção generalizada

se abate sobre toda a sociedade, distinguindo-o das antigas formas de despotismo, uma vez que, nestas, nunca o poder terá aparecido tirando de si próprio o princípio da lei e o princípio do conhecimento. Assim, está-se perante um poder que pressupõe a abolição de todo o sobrenatural, mascarando-se, no dizer do autor, como um poder simplesmente social, mas cujo nome é inseparável do terror (POLTIER 1993).

Ora, Lefort tenta compreender o totalitarismo na esperança de poder penetrar na natureza da escolha que encerra o regime democrático, já que, conforme refere Hugues Poltier, somente através dum termo de comparação será possível torná-lo visível (POLTIER 1998). De facto, considerando o totalitarismo como uma saída da democracia, convém saber em que ponto esta inverte o sentido, de forma a atingir aquele regime.

Assim, segundo Lefort, o totalitarismo busca cobrir e opor-se à indeterminação e incerteza que constituem a alma do sistema democrático, i.e., esforça-se, por um lado, por eliminar o vazio que constitui o núcleo do poder democrático e, por outro, reordenar a decomposição anárquica individualista que se verifica como uma consequência da ausência de poder, uma vez que “a referência a um lugar vazio cederá então perante a imagem insustentável dum vazio efectivo” (LEFORT 2001: 301). Deste modo, parafraseando Poltier, “o totalitarismo é uma tentativa desesperada e contraditória de anular a incerteza que se encontra no coração da experiência moderna” (POLTIER 1993: 48), a fim de lhe conceder identidade e corpo.

É como se, na sequência de uma crise de identidade simbólica democrática, o totalitarismo se apropriasse dessa representação democrática soberana do povo, a seu próprio pedido. O perigo reside, porém, no facto de tal mecanismo, por parte do totalitarismo, criar um núcleo de identidade real apossando-se, em nome do povo, do próprio poder, impedindo o conflito intra-social, substituindo-o pelo povo-Uno. A contradição reside no facto desta inseparabilidade pressupor que o poder se encontra separado do povo, i.e., quanto mais se sustenta o estabelecimento da indissolubilidade da sociedade, mais afastado o poder se encontra, obrigando-o a negar a cisão intrínseca (POLTIER 1998).

Assim, porque o conflito identifica o essencial do social, em democracia, o sistema totalitário aparece a concretizar, paradigmaticamente, a coesão social, convertendo-o no seu vector principal, i.e., Lefort, apresentando a democracia como um movimento revolucionário indefinido permanentemente em desordem, vai opor-lhe o sistema contra-

revolucionário criador do “homem novo” (LEFORT 1994: 29), que é o totalitarismo. Ora, se a democracia é fruto da modernidade, o totalitarismo, ao dar-lhe continuidade, torna-se, do mesmo modo, numa construção social auto-organizada moderna que alia a “«matéria social» [e a] «matéria humana»” (LEFORT 2001: 302), como um modelo organicista. No sistema totalitário “todos os instrumentos e fontes são levadas a actuar, internamente no governo e externa e simetricamente sobre o público em geral” (GALBRAITH 1983: 81). É neste contexto que surge a união das três esferas: o poder, o saber e a Lei, que se concentram no que Soljenitsine apelidou de *Egocrata*, separando o poder da sociedade, levando esta a movimentar-se em busca do Uno. Assim, o *Egocrata* aparece como um líder, que se enquadra no tipo a que Weber apelidou de autoridade carismática e que aparece sempre que há necessidades extraordinárias e que contém capacidades “supernaturais” (WEBER 1978: 1112), i.e., o tipo de dominação carismática pressupõe um magnetismo pessoal, onde a obediência é concretizada porque o líder pode transformar a vida da pessoa que obedece. Aliás, já Gerth e Mills, em 1946, referiam que o carisma consiste na “qualidade extraordinária de uma pessoa” que, no conceito de Weber, demonstra a sua autoridade de uma forma continuada e elevada (ETZIONI 1975: 306).

A integridade de tal sociedade depende da eliminação do que Lefort apelidou de *parasitas* (LEFORT 1994: 101). Tal situação é corroborada por Jean-François Revel quando refere que aquele regime político “*politiza antecipadamente* todos os domínios, para em seguida denunciar bafios políticos em qualquer dissidência cultural, [...] porque o regime [...] tem sempre uma dimensão política, ou, mais exactamente, tem *unicamente* uma dimensão política, a favor ou contra o regime, o qual é concebido como um bloco, cujos elementos são indissociáveis” (REVEL 1976: 55-56).

Para isso, após uma procura insaciável de eliminação de dissidências internas, um novo conflito é criado, entre a sociedade (imaginável como uma super organização) e o mundo exterior (o caos), numa luta incessante e sem tréguas, onde o Estado “tende a confundir-se com a sociedade” (LEFORT 1994: 103), aparentemente em busca de uma total suposta transparência. Assim, tudo o que emane do *egocrata*, aparece como originário da vontade popular.

É, no entanto, importante não confundir a dominação do *egocrata* dum sistema totalitário com o sistema patriarcal do monarca, uma vez que este detém o seu poder como um representante do divino na Terra, na qual se limita a fazer a cumprir a Sua Lei, i.e., o

príncipe estava sujeito a “obedecer a um poder superior” (LEFORT 1994: 175), o que corresponde à dominação weberiana do tipo tradicional, onde a obediência está baseada na crença nas tradições e na santidade dos costumes (WEBER 1978). O *egocrata*, da modernidade totalitarista é o “portador das aspirações de todo um povo e detentor duma legitimidade que o coloca acima das leis, [...] uma vez que [...] é um poder que reina como se não existisse nada fora dele, como se ele fosse sem limites” (LEFORT 2001: 22). É neste seguimento que o autor refere que se dá uma socialização da sociedade, onde cada indivíduo se coloca na dependência do outro e de todos, criando a sociedade unitária ideal. Porém, a realidade é bem diferente uma vez que, a comunidade “cinde-se face a uma nova implacável divisão de mestres e escravos, que a socialização se degrada em uniformização das crenças e das actividades, a criação colectiva na passividade e o conformismo [...]”. Nesta criação o elemento mais importante reside no partido que é o meio no qual o “Estado se transforma em sociedade ou sociedade em Estado” (LEFORT 1979: 191), i.e., o Estado, em termos ideais, tem tendência para, supostamente, se tornar inerente à sociedade, quando o que se verifica, no real, é precisamente o oposto.

2. A burocracia estruturante e dominadora

Não se deve a Claude Lefort mas a Simone Weil a ideia de uma premonição do estalinismo na obra de Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*: “com que ilustrações comoventes poderíamos ilustrar o seu pequeno livro nós que vemos hoje em dia, e num país que cobre um sexto do globo, um único homem sangrar toda uma geração” (WEIL 1964: 212). Porém, na crítica que Lefort tece ao já referido texto de La Boétie, pode encontrar-se um paralelismo entre o referido *egocrata* e o tirano de La Boétie. Nela, o autor refere que o *egocrata* é simultaneamente a consciência do povo e o seu órgão dirigente (LA BOÉTIE 2002), o que poderia fazer recordar a tipologia de obediência por inspiração de Max Weber, imagem reflectida da dominação carismática, por um lado, apesar deste autor apenas se referir à dominação legitimada (WEBER 1978).

Por outro lado, o que idealmente se esboça como uma participação na obra social, não obtém mais como réplica do que uma obediência servil completamente cega face às normas omnipresentes do organismo partidário, estabelecidas pela sua acção militante num edifício com uma infra-estrutura burocrática cristalizada. Como referia Max Weber, “num estado moderno, o poder real é necessária e inevitavelmente a burocracia, uma vez que o poder nem é exercido através de discursos parlamentares nem por determinações

monárquicas mas através de rotinas da administração” (WEBER 1978: 1393), cuja obediência segue, irreflectidamente, as regras da autoridade racional-legal.

De facto, a burocracia é um tipo de organização racional cuja acção transforma a sociedade, sendo tão poderosa sob o ponto de vista de acção directiva como de defesa do sistema administrativo (WEBER 1978), no seio da organização, sendo esta considerada “a fonte última de *todo o poder*” (GALBRAITH 1983: 70). O seu modo de estruturação é realizado na sociedade, não interferindo na dinâmica social, tendo por função principal administrar os assuntos públicos, apresentando-se como que com um interesse universal, apesar de desenvolver actividades particulares. Alain Touraine, refere que “se trata de um sistema de organização onde os estatutos e os papeis, os direitos e os deveres são definidos pela sua situação numa linha hierárquica e portanto por uma certa delegação de autoridade, [...] as decisões fundamentais não são tomadas no interior da organização burocrática, que não é mais do que um sistema de transmissão e de execução” (LEFORT 1979: 283). Nela se tem desenvolvido a especialização funcional cuja esfera de acção se inclui numa obediência cega às determinações vindas de cima, tornando-a um sistema de dominação praticamente indestrutível. A ninguém que a ela pertença interessa que seja destruída, além de que o seu funcionamento mostra-se impessoal, de tal forma que se o governo mudar, apenas os chefes de topo são modificados, e toda a máquina se mantém em funcionamento. A tudo isto se junta o sistema de ficheiros e disciplina, as regras a par da racionalização de recursos e o secretismo, fazendo com que o seu interior fuja às críticas externas, mesmo em caso de crises. Manter segredo²⁰, poder-se-ia dizer ser uma invenção específica da burocracia, apesar da própria democratização da sociedade também ser uma base favorável à burocratização (WEBER 1978). A democracia trouxe a novidade à burocracia de funcionários anónimos, independentes dum meio social particular. Para Lefort, a sua função consiste em fazer valer as regras duma ordem comum, constituindo-se um corpo especial na sociedade. Assim, pode dizer-se que a

²⁰ A este propósito não deixa de ser interessante que “secretaria” vem, no sistema burocrático, de “segredo” (que pretende manter escondido), ao passo que “informação” é o acto de dar a conhecer criando conhecimento formatado (ou em fôrma?), no interior de cada um. Apesar disto, durante o Estado Novo, Portugal vê estabelecidas as atribuições da Secretaria de Estado da Informação e Turismo, pelo Art. 2º do Decreto-Lei n.º 588/70 de 27 de Novembro, onde se conta o fomento da criação, ampliação e reorganização dos parques de campismo públicos; orientar, disciplinar e fiscalizar a instalação e o funcionamento dos parques de campismo públicos ou privativos, nos termos fixados em regulamento; e, ainda, promover as reuniões necessárias para a apreciação e resolução conjunta de quaisquer processos ou assuntos pendentes.

burocracia consegue acomodar-se a diversos regimes políticos porque, ficando a meio caminho entre dominantes e dominados está ao serviço daqueles (LEFORT 1979).

Para o burocrata ele está ligado, nesta função estabilizada, a um tipo de conhecimento que lhe diz respeito, sem que tenha de executar e/ou conhecer nada mais. O seu papel hierarquicamente estabelecido confere-lhe uma determinada remuneração e tratamento inerente ao prestígio social que detém, pressupondo-se que a sua nomeação terá sido efectuada por uma autoridade superior (LEFORT 1979). John Galbraith refere que o “poder burocrático é mau, mas os funcionários com poder para tornar eficaz o serviço público são muito bons” (GALBRAITH 1983: 28).

A burocracia também aparece no seio do regime Soviético, particularmente na estrutura do partido. Estaline “tomou posse do poder, escreve Trotsky, não graças a qualidades pessoais, mas servindo uma máquina impessoal. E não foi ele que criou a máquina, mas a máquina é que o criou” (LEFORT 1979: 35). De facto, Estaline foi subindo durante muito tempo até atingir o lugar de secretário e, simultaneamente, de burocrata do Estado. Após a sua ascensão ao poder, dá-se o triunfo da burocracia, e só aí se desenvolve o seu carisma. Na sua acção, pode ver-se que a burocracia se fortaleceu, apesar dos burocratas nada significarem para ele, tendo em conta as purgas estalinianas sobre muitos burocratas (LEFORT 1994). Erich Fromm esclarece que ao método burocrático, a acção tem por base a estatística e não o ser humano que se encontra à sua frente. Pouco importa o prejuízo individual desde que, em termos quantitativos se obtiverem resultados mais eficientes e rentáveis. “Os burocratas temem a responsabilidade pessoal e procuram refúgio, escudando-se por detrás das regras; a sua segurança e orgulho residem na lealdade para com elas e não na lealdade às leis do coração dos homens” (FROMM 1999: 178).

Assim, a acção do *egocrata* parece basear-se na dominação carismática, que leva o povo a sujeitar-se, levando La Boétie a insurgir-se contra a situação injusta que: “um só homem oprima cem mil cidades e as prive da sua liberdade. [...] Pobre gente e miseráveis, povos insensatos, nações obstinadas no vosso mal e cegas do vosso bem, deixam retirar-vos, sob os vossos olhos, o mais belo e o mais claro do vosso provento, pilhar os vossos campos, devastar as vossas casas e despojar os velhos móveis dos vossos antepassados!” (LA BOÉTIE 2002: 199 e 201).

Ora, La Boétie preconiza na obra que tal poder, fruto do hábito dos povos, tem um encantamento que leva os povos a serem cobardes e a não somente não os deixar reagir à ofensa como chegam a nem a sentirem (HABIB 1993), i.e., não só renunciam à sua liberdade como à própria vida (MOLINA 2005). Para La Boétie a solução reside no povo deixar de sustentar o tirano, uma vez que o seu poder lhe advém do consentimento do próprio povo, i.e., toda esta servidão tem origem num voluntariado, ou seja, trata-se de uma servidão voluntária (LA BOÉTIE 2002).

Porém, Claude Lefort comentando o texto de La Boétie, considerá-lo-á, em determinados aspectos tocando o absurdo, nomeadamente quando este considera que liberdade e desejo de liberdade são uma e a mesma coisa, i.e., quando o texto histórico afirma que “para ter liberdade, basta que a deseje [...]” (LA BOÉTIE 2002: 199-200), tendo em conta que esta liberdade não se trata da liberdade interior mas da liberdade política, i.e., da liberdade da cidade. Como afirmam Michael Hardt e Antonio Negri, a relação entre a soberania e “os oprimidos”, porque é uma relação, também se torna uma luta permanente que é “capaz de bloquear ou limitar” os que se encontram no poder, i.e., os governados podem recusar a servidão, fugindo à opressão, procurando a liberdade (HARDT; NEGRI 2005: 326). Porém, para Lefort a dificuldade apresenta-se face, não só ao tirano, mas à sua “polícia, ao seu exército, a todas as suas forças [...]” (LEFORT 2002: 277), i.e., à sua cadeia burocrática de poder. Isto é, a “organização, [...] aparece normalmente associada à propriedade e, em maior ou menor grau, à personalidade” (GALBRAITH 1983: 70). Para Lefort, por mais que o povo o desejasse, não bastaria para conseguir essa liberdade. Nesta perspectiva, Lefort preconiza que, para além da dominação directa que o seu carisma confere, o poder real que entrava a mudança contra si é o poder que ele indirectamente detém através da burocracia e dos seus membros que crescem a uma velocidade em “progressão exponencial” (HABIB 1993: 198). É esta burocracia que no dizer de Weber dá uma coesão fortíssima ao corpo social: “em tal caso este tipo de dominação pode tornar-se de uma forma semelhante ao da dominação autoritária [...] e a subordinação pode assumir o carácter de uma relação de obediência à autoridade” (WEBER 1978: 944).

A posição de Lefort em relação à obra de La Boetie emerge da ideia segundo a qual “reler não consiste em ler uma segunda vez, mas estabelecer uma relação nova com o que se reconhece como um texto; reler é perder a noção do tempo da leitura, e se libertar da

sedução que exerce de forma repetitiva a coisa dita aqui e agora” (LEFORT 2002: 277), unindo-se ao tempo do discurso que permitiu todo o encadeado de ideias.

Nesta perspectiva, mesmo que pragmaticamente Lefort tenha razão, no que respeita a não ser imediato deter a liberdade, apenas por desejá-lo, face à sua argumentação, La Boétie não deixa de ter o seu valor uma vez que crê que, pelo facto de poder escolher o objecto do seu desejo, seja a liberdade, o conhecimento ou a servidão (HABIB 1993), o homem é livre.

Porém, La Boétie coloca o tirano, de início, como alguém entre os demais, coincidente com a imagem do poder incomensurável sobre cada um e sobre todos, numa visão organicista, com a sociedade toda reunida e indivisível, mas, pouco a pouco, criando a ideia do *Uno* (integradora da pluralidade individual: o povo), o que faz emergir e destacar da mesma o *Outro* (que não é mais do que o próprio mestre) através de uma alteridade social separada do *Uno*, i.e., o *Outro*, passa a ser-lhe atribuída a faculdade de invisibilidade e detentor do poder absorvido do povo (MOLINA 2005), paradoxalmente cercando o *Uno*, como se “tudo se encontrasse rodeado sob os seus olhos” (LEFORT 2002: 292), lembrando o *Panopticon*, de Jeremy Bentham (BAUMAN 1989), que Michel Foucault corrobora ser o instrumento concepcional do que apelidou o *panoptismo*, cujo poder vigilante, controlador e correcional parecem constituir “uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem na nossa sociedade” (FOUCAULT 2001: 1474). O segredo da dominação consiste no tirano fazer crer que, em nome do mestre, cada um pode dominar os outros, substituindo-o perante estes. Por tal artifício o mestre explora o amor ao poder que existe em cada um e todos nós, i.e., faz despertar o tirano que habita em cada um de nós: “todos, não constituímos senão um” (MOLINA 2005: 274)

Mas, segundo a explicação de Lefort acerca da obra de La Boétie, a liberdade permite que os homens se reconheçam uns nos outros, uma vez que, a natureza fê-los todos semelhantes reconhecendo-se como companheiros ou antes como irmãos, através da linguagem posta em comum (o acontecimento enigmático da liberdade) em sociedade, porque “o destino dos homens é de não serem todos unidos, mas *todos uns*” (LEFORT 2002: 296), i.e., através da diferença entre cada um, denunciam a acção dos governantes e estabelecem a união social (HABIB 1993).

Para Claude Habib, porém, este plural de *todos uns* constitui a originalidade da interpretação de Lefort, uma vez que cria uma instabilidade, tendo em conta a singularidade de cada um que constitui um voto da própria natureza que, através da linguagem racional, vai tomando conhecimento da sua individualidade, revendo-se no outro. Mas, o fascínio do *Uno* pode levar à integração da pluralidade e a própria palavra tornar-se uma. Lefort adverte que a liberdade obriga a que se esteja atento à omnidireccionalidade e indeterminação do conteúdo da comunicação, fugindo de monolitismos e não receando assumir responsabilidades face à pluralidade (MOLINA 2005).

Mas, reescrevamos a interrogação de La Boétie colocada no início do estudo do conceito: ele “desejava somente compreender como é possível tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportarem algumas vezes um só tirano cujo poder não detenha senão o que eles lhe dão, que não tem poder para os prejudicar senão durante o tempo que queiram, e que não lhes poderia fazer nenhum mal se eles não gostassem antes sofrer tudo vindo dele em vez de o contradizer” (BOÉTIE 2002: 128-129). A esta questão Simone Weil refere que La Boétie não responde à própria pergunta por ele formulada. Porém, Lefort tenta fazê-lo colocando a hipótese de existir uma proximidade relacional entre o desejo de servidão e o desejo de liberdade, considerando, ao invés de La Boétie que o desejo de servidão não se baseia no hábito, uma vez que a mudança não depende do tempo, já que em qualquer momento o povo modifica o seu desejo. Por outro lado, à frase de La Boétie em que afirma que o servo “não perdeu a sua liberdade mas ganhou a sua servidão” (LA BOÉTIE 2002: 148), Lefort comenta que é estranha a ideia da tirania satisfazer o desejo dos homens, mas esta satisfação é conseguida pela mudança à indeterminação do mundo face à unidade do corpo social entregue ao mestre. Tal facto explica porque o desejo de servidão precede o de liberdade, i.e., neste caso, a obediência externa parece ter prioridade sobre a obediência interna, apesar desta só se conseguir no seio da incerteza, indecisão e imprevisibilidade enquanto aquela mostra a certeza da incomunicabilidade (HABIB 1993).

Capítulo VI – Obediência e Sociedade: um conceito em mutação

1. O papel da emoção e da razão

Sempre contraditórias, as respostas à questão acerca da natureza humana, levam Mitscherlich a distinguir as “filosofias” dos “sistemas ideais”, considerando os primeiros que o homem tem capacidade para amar e destruir, ao passo que nos segundos exige-se a sua bondade. Porém, também nessa bondade o homem rouba, mata, destrói em nome de Deus, de um ideal ou de alguém. Toda a contradição psicológica envolvida se solve através da obediência, i.e., esta representa o “órgão incondicional pelo qual se cumpre a adaptação”, ela é “o critério da bondade humana” (MITSCHERLICH 1969b: 83). No mundo de hoje, acredita-se conscientemente no possibilismo e na dignidade humana, mas diversas vezes, de uma forma inconsciente, cremos na sua perversidade e impotência (FROMM 1974). Num sincretismo dualista, outros como Freud, consideraram o homem como que sujeito a forças antinómicas, colocando em análise as forças irracionais deixando em evidência que as mesmas se encontram sujeitas a determinadas leis, podendo vir a ser compreendidas de uma forma racional, e que tais irracionalidades, e toda a estrutura de carácter constituem reactividades ao mundo envolvente, particularmente durante os primeiros 5 a 6 anos da infância (FROMM 2003; FROMM 2004).

Não obstante Freud não ter sido explícito acerca da componente neural das suas ideias (DAMÁSIO 2000b), aceitava a dicotomia entre o homem e a sociedade, bem como a doutrina malévola da natureza humana, já que, sendo um ser anti-social, consistia à sociedade dominá-lo. A sublimação dos seus impulsos daí resultante converter-se-á em tendências culturais, com maior ou menor grau de frustrações. Fromm, em oposição a Freud considerou que a questão não deve ser colocada desta forma, mas que o importante reside no grau de ligação do indivíduo ao mundo de uma forma dinâmica. Fromm refere em diversos momentos, que, não obstante haver necessidades comuns aos homens, como fome, sede, apetite sexual, existem impulsos resultantes do processo social que estabelecem a distinção entre o seu carácter, tais como amor, ódio desejo de poder, anseio de submissão, gozo de prazeres sexuais ou medo deste gozo.

Desta forma, Fromm considera que a socialização não detém, apenas uma função repressiva mas também uma função criadora, i.e., os seus sentimentos são, também, um produto cultural. Porém, a dinâmica é ainda mais complexa, já que, seguindo Marx, “não

só o homem é produto da história, como também a história é o produto do homem” (FROMM 2003: 34), i.e., “ele é, por assim dizer, a sua própria criação” (FROMM 1976: 27), uma vez que, ao desenvolver o seu potencial de acordo com as suas faculdades, num entrosamento holístico bio-sociológico, pode ajustar-se, mesmo de uma forma menos aceitável, produzindo dinamicamente reacções mentais e emocionais cuja origem deriva dos atributos específicos da sua própria natureza. Deste modo, tomando a ideia da “Ética” de Espinosa, cada homem deve preservar aquilo que é. Porém, para se ter êxito, não basta dispor de aptidão e preparação intelectual para desenvolver certo encargo: é fundamental que a personalidade impressione, em disputa, com muitas outras. Tal facto, leva a uma moldagem dinâmica constante na atitude de cada um para consigo, que o leva a auto-identificar-se (FROMM 1974). Como foi referido, a autoconfiança, a autodisciplina e a consciência só se desenvolvem em sociedade (MOORE, 1979).

Porém, se apenas na transição dos séculos XX para XXI, tem vindo a lume o papel da emoção e da razão a um nível de dialéctica de um dualismo complementar²¹; que pensar de conceitos como os de António Damásio em que “a emoção bem dirigida parece ser o sistema de apoio sem o qual o edifício da razão não pode funcionar eficazmente, [...]”, tornando “possível encararmos as emoções como a corporização da lógica da sobrevivência”? ²² Mas o neurocientista, ainda refere que: “As emoções são inseparáveis da ideia de recompensa ou de castigo, de prazer ou de dor, de aproximação ou afastamento, de vantagem ou desvantagem pessoal. Inevitavelmente, as emoções são inseparáveis da ideia do bem e do mal (DAMÁSIO 2000b: 62-77). Já Wilhelm Reich, a título exemplificativo, referia que a agressividade “pertence, como ingrediente constituinte, à ‘natureza afectiva’ do homem, se bem que só reactivamente se transforme em actos” (MITSCHERLICH 1969a: 84).

²¹ A propósito da inter-relação na dualidade: Sensação *versus* Pensar, Carl Jung refere que “sensualidade e razão agem ao mesmo tempo e, por isso mesmo, anulam o poder determinante um do outro, e, através de uma oposição, provocam uma negação. A supressão dos opostos gera um vazio que chamamos precisamente de inconsciente” (JUNG 1991: 121). Mas a perspectiva dualista é-nos referida por António Damásio como tendo nascido de uma necessidade de sobrevivência. A consciência da morte infalível para onde o homem caminha, ao longo da vida, provoca-lhe angústia e sofrimento. Tal facto parece ter arriscado a harmonia homeostática, tendo levado, reactivamente a uma dilatação da consciência e a visualizações de estados emocionais que pudessem restituir o equilíbrio méstico perdido. Tal estratégia dualista de sobrevivência passou a permitir “uma vida mais longa e uma progenia maior”, já que “o seu padrão genómico teria tido maior probabilidade de disseminação [...] das respostas reequilibrantes” (DAMÁSIO 2004: 304).

²² Afinal há que ter em conta a miríade de variedades de emoções, sendo que, segundo António Damásio existem três tipos: primárias ou universais; secundárias ou sociais e as emoções de fundo, a maior parte delas resultando de uma “longa genealogia de sintonização evolutiva, [...] elas fazem parte dos dispositivos bio-reguladores com os quais nascemos preparados para sobreviver” (DAMÁSIO 2000b: 62-77).

A este propósito, Erich Fromm corrobora esta ideia colocando a hipótese de considerar, também a título exemplificativo, que a destrutibilidade seja uma potencialidade da natureza humana. Assim, o autor analogicamente compara as potencialidades da natureza humana com as de uma semente, que contém tudo para formar uma árvore, mas que são as condições edafoclimáticas que estabelecem o seu desenvolvimento. Para Fromm, o conceito de potencialidade estabelece-se como condição necessária mas não suficiente para se realizar, i.e., transformar-se em elemento cinemático, e acrescenta que existem dois tipos de potencialidades: a primária, que se realiza em condições propícias, e a secundária que se desenvolve se as condições forem “contrárias às necessidades vitais” (FROMM 1974: 186), considerando primária a potencialidade que decorre de condições normais e secundária da que decorre de situações patogénicas. Assim, o autor considera que a potencialidade secundária só se manifesta quando estão ausentes as manifestações das suas potencialidades primárias, i.e., o homem só é mau, quando as condições convenientes à sua evolução degeneram ou se tornam inexistentes ou virtuais.

Tal proposta pressupõe que o mal é a ausência da realização da vida. Erich Fromm distingue, ainda, a interiorização de elementos aceites com base no medo: “consciência autoritária” ou do referido “superego”, da que é obtida “independentemente de sanções e recompensas externas: “consciência humanística”, conhecimento obtido intuitivamente, acerca do que é “humano ou desumano, ou do que contribui para a vida ou a destrói” (FROMM 2004: 13)²³.

Refere ainda que o sistema da rede de *hardware* neural do indivíduo, que se vai desenvolvendo, é o produto do que a criança adquire desde as primeiras sensações que vai experimentando *in-útero*, até aos 5/6 anos de idade (FROMM 2004)²⁴.

²³ É neste contexto que lembramos António Damásio, ao comentar Espinosa, a referir que o empenho em viver harmonicamente com o ambiente social é um prolongamento do preceito homeostático biológico, para viver sem dor (DAMÁSIO 2004), sem deixar de advertir que não se encontra a limitar os fenómenos sociais a fenómenos biológicos, mas a ventilar a inter penetração entre eles e suas interações com ambientes específicos. Aliás, o autor considera que o cérebro humano, nos primeiros anos de vida, desenvolve-se dotado de mecanismos para fazer face não só à aprendizagem do saber mas também à socialização. Ao atingir o estado adulto, o cérebro adquiriu um conjunto de estratégias adicionais à sobrevivência mas, também, do ponto de vista moral que pode chegar a ultrapassar as conveniências do grupo ou da espécie (DAMÁSIO 2000a).

²⁴ “À medida que progredimos da infância para a idade adulta, o *design* dos circuitos cerebrais que representam o nosso corpo em evolução e a sua interacção com o mundo parece depender tanto das actividades em que o organismo se empenha como da acção de circuitos biorreguladores inatos, à medida que os últimos reagem a tais actividades. Esta abordagem sublinha a inadequação de conceber cérebro, comportamento e mente em termos de natureza *versus* educação, ou genes *versus* experiência. Os nossos cérebros e as nossas mentes não são *tabulae rasae* quando nascemos. Contudo, também não são, na sua totalidade, geneticamente determinados [...]. Os genes proporcionam a uma dada componente cerebral a sua estrutura *precisa* e a outra componente uma estrutura que está *para ser determinada* [...] O perfil imprevisível das experiências de cada indivíduo tem, de facto, uma palavra a

Então, a personalidade boa ou má depende de toda essa experiência inter relacional e multi-dimensional reactiva, face ao cadinho intrínseco de estrutura genética, i.e., do processo de “socialização” começado antes de nascer, modulado por um conjunto morfogeneticamente tendenciado, anunciando o estabelecimento do seu carácter social²⁵. Porém, este depende do tipo de sociedade, particularmente, dos agentes da sociedade mais chegados, nomeadamente os pais e a cultura familiar que a constituem (MITSCHERLICH 1969a). Cultura familiar que se encontra em crise, onde “muitas mudanças que estão a acontecer na família são problemáticas e difíceis (GIDDENS 2000: 68). Ora, aquela influência vai sendo reforçada pelo sistema educativo, religião, literatura, canções, gracejos, e/ou *usos e costumes* grupais e/ou “tribais”. Se a estrutura de carácter for moldada de acordo com o que se goste de fazer, o indivíduo é feliz e, conseqüentemente, mais eficaz e responsável (FROMM 2004). Corroborando tais ideias, António Damásio refere ser plausível que a disposição mais simples dos procedimentos humanos tais como altruísmo mútuo ou crítica moral, se encontrem calmamente à espera, nos nossos cérebros, de serem despertados pela praxis social; mas adverte que determinadas emoções sociais são negativas e que a felicidade consiste na faculdade de nos descartarmos da opressão e das sensações contrárias, i.e., a felicidade é o verdadeiro predicado (DAMASIO 2004).

2. A obediência nos diversos tipos de Democracia

Como foi referido, a ideia de Democracia toma como princípio que o povo em geral determina o seu próprio destino, decidindo assuntos de interesse comum. A introdução do sufrágio universal parecia ter resolvido todos os problemas da democracia, porém, uma parte importante da população foi excluída do direito de sufrágio, particularmente os que não detinham propriedades, para que os que as conservavam não perdessem os

dizer no *design* dos circuitos, tanto directa como indirectamente, através da reacção que desencadeia nos circuitos inatos e das conseqüências que tais reacções têm no processo global de modelação de circuitos” (DAMASIO 2000a: 127)

²⁵ A este respeito, Ken Wilber refere que o processo da evolução é dialéctico, no qual a consciência evolui e desdobra-se, resolvendo e/ou difundindo determinados problemas existentes em fases anteriores sem, no entanto, por vezes, introduzir novos e obstinados problemas criados por si própria. Porque a evolução em todos os domínios opera por um processo de diferenciação e integração, então cada nível novo e mais complexo necessariamente enfrenta problemas não presentes em seus predecessores. Conclui o autor que este progresso dualista pode introduzir elementos novos que trazem aspectos bons para o homem, mas que são também acompanhados por elementos perigosos para a humanidade (WILBER 1998). A propósito dos perigos que acompanham a evolução, Steven Hawking já referiu que “tem sido certamente verdade no passado que aquilo a que chamamos inteligência e descobertas científicas têm acarretado uma vantagem de sobrevivência. Já não é tão claro que isto se mantenha: as nossas descobertas científicas podem perfeitamente acabar por nos destruir a todos” (HAWKING 1988: 29).

privilégios a que se tinham habituado. Por outro lado, e como refere John Rawls, “o nosso dever natural de sustentar instituições justas obriga-nos a obedecer a leis e programas injustos ou, no mínimo, a não nos opormos por meios ilegais desde que não ultrapassem um determinado grau de injustiça” (RAWLS 1987: 395). Tal situação adiou a conversão de muitos cidadãos em pessoas participativas e responsáveis (FROMM 1976).

Apesar destas imperfeições, a verdade é que a democracia passou de um desejo revolucionário, no séc. XIX, ao acontecimento mais importante, no campo político, do século seguinte, de acordo com autores como Amartya Sen ou Immanuel Wallerstein. Como refere Anthony Giddens, ela “é talvez a mais potente de todas as ideias motivadoras que o séc. XX produziu” (GIDDENS 2000: 70). A evolução do seu formato, porém, foi-se moldando, de acordo com as tendências sócio-políticas saídas de cada uma das duas guerras mundiais (AVRITZER; SANTOS 2003).

Diversas questões foram sendo analisadas acerca do conceito democrático, numa dinâmica que passou por Hans Kelsen, Joseph Schumpeter e Norberto Bobbio: 1. tentativa de articulação de um relativismo moral através de métodos dialécticos parlamentares que dirimem as divergências; 2. O povo não pode governar; o processo é, segundo Schumpeter, um “arranjo institucional para se chegar a decisões políticas e administrativas” (AVRITZER; SANTOS 2003: 5); 3. constituição de regras para a constituição da representatividade com base no número de votos e não em distinções do tipo económico, social, religioso e/ou étnico. A democracia vai atingindo a sua forma hegemónica, após a segunda guerra mundial, com o consequente cariz elitista, preconizando a imposição do modelo de democracia liberal-representativa a todos os países do globo.

Ao longo do séc. XX, a problemática democrática desenvolveu-se acerca do modelo liberal e do modelo popular dos países de Leste. A Guerra-fria influenciou os dois blocos, de tal forma que a natureza do seu governo tinha pouco a ver com o termo. Qualquer Estado opositor ao considerado totalitarismo comunista era concebido como democrático, ao passo que os Estados socialistas auto-proclamavam-se, da mesma forma, repúblicas democráticas, independentemente, em qualquer deles, do grau de democracia (HARDT; NEGRI 2005): foi o confronto por um lado da “concepção que C. B. Macpherson baptizou de liberal-democracia, [...] e do outro uma concepção marxista de democracia”

(AVRITZER; SANTOS 2003: 4). Somente quando a Guerra-fria terminou, o conceito conseguiu libertar-se desta dualidade simplista (HARDT; NEGRI 2005).

Erich Fromm pegando na perspectiva de Marx acerca da natureza humana refere que o humano pode “ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente” (FROMM 1975: 34). Mas, como é possível o indivíduo expressar a sua vontade, em sociedade, se não lhe permitem que emita opiniões, nem convicções próprias, ficando alienado e preso nos condicionalismos político-sociais dominantes? O conceito “obediência” terá algum cabimento, num contexto destes? E mesmo quando passa a deliberar nas urnas, “ele faz algo, votando, e fica sob a ilusão de ser o criador das decisões, as quais aceita como se fossem as suas, quando elas são na realidade [...] determinadas por forças que não estão ao alcance do seu controlo e conhecimento (FROMM 1976: 189).

Em finais do século XX, é apontada a contradição entre mobilização e institucionalização a par de uma “dupla patologia: a patologia da participação, sobretudo em vista do aumento dramático do abstencionismo; e a patologia da representação, o facto dos cidadãos se considerarem cada vez menos representados por aqueles que elegeram” (AVRITZER; SANTOS 2003: 3), a que se vão juntar outras duas origens da crise da democracia: o estado de guerra permanente no mundo e a globalização. Ora, o problema da democracia, nos dias de hoje, como referiu Lefort, passa pelo seu conceito (LEFORT 1979), não sendo muito claro o seu significado “num mundo globalizado” (HARDT; NEGRI 2005: 230). Como foi referido, a democracia apresenta-se demasiado abrangente. As teses (1. *social-democratas*; 2. *liberais cosmopolitas*; 3. *de direita*; 4. *dos conservadores de valores tradicionalistas*; 5. *variações de concepção por diferenças aplicabilidade de escala*; 6. *posição liberal aristocrática*) deixam vir à tona miríades de protestos, que tentam mostrar que a democracia tem de deixar de ser imposta *de cima para baixo*, quando deveria passar a “emergir a partir da base” (HARDT; NEGRI 2005: 235).

A par de tudo isto, há que ter em mente que, historicamente, em nome do bem-estar social, e como foi referido, a burocratização foi tendo um crescendo, cujo estudo foi particularmente desenvolvido por Max Weber. Radicalizando a posição de Weber, Bobbio vem considerar que o cidadão deveria alienar o controlo das “actividades políticas e económicas [...] em favor de burocracias privadas e públicas” (AVRITZER; SANTOS 2003: 6). Assim, a burocracia tem sido o suporte da concepção hegemónica da democracia, com

a “inevitabilidade da perda de controle sobre o processo de decisão política e económica pelos cidadãos” (AVRITZER; SANTOS 2003: 5), i.e., tal como referia Blaise Pascal, no séc. XVII, “[...] para bem dos homens, é preciso com frequência intrujá-los. [...] É preciso que o povo se não aperceba da realidade da usurpação” (PASCAL 1978: 128).

Porém, a gestão administrativa tem vindo a apresentar necessidades crescentes de soluções plurais, de coordenação complexa, criativa, absorção informativa *on-line*, multidisciplinar e de maior abrangência que a burocratização centralizada, distante e monolítica, que não consegue mais responder com eficiência. De facto, Anthony Giddens mostra esta multidisciplinaridade quando refere que a globalização, além de nova, é revolucionária uma vez que é “política, tecnológica e cultural, além de económica, [...] influenciada pelo progresso nos sistemas de comunicação” (GIDDENS 2000: 22).

Enquanto La Boétie se refere ao costume como exercendo uma força muito poderosa sobre as nossas acções, levando-nos “a deglutir, sem repugnância, o veneno amargo da servidão” (BOÉTIE 2002:210), Pascal alega que “o costume faz toda a equidade, pelo único motivo de ser aceite. É o fundamento místico de sua autoridade [...]. A arte de contestar, subverter os Estados, consiste em abalar os costumes estabelecidos indo até às suas raízes para marcar a sua falta de autoridade e de justiça” (PASCAL 1978: 128). Tocando o limite, como afirma Trinh Xuan Thuan, “o caos liberta a matéria da sua inércia. Ele permite à Natureza abandonar-se a um jogo criativo, produzindo algo novo, não contido implicitamente nos seus estados precedentes. O seu destino é «aberto», o seu futuro deixou de estar determinado pelo seu presente ou pelo passado”. E acrescenta: “A melodia deixou de estar composta de uma vez para sempre, para ir sendo elaborada à medida que o tempo passa” (THUAN 1999: 373), à laia de uma improvisação de *jazz*. A esta situação não é estranha a globalização com cruzamentos de informação a escalas e origens múltiplas, com localizações geográficas cujas longitudes obrigam a uma dinâmica gestora que não se compadece mais com uma posição central *krono* e espacialmente com uma inércia hierarquicamente esclerosada. De facto, como refere Fromm, “a burocracia tem pouca iniciativa, o que é inerente à sua natureza; também não a têm os autômatos” (FROMM 1976: 341). Mas será que, mesmo assim, ela tem os dias contados?

A par da consolidação do elitismo democrático, a segunda metade do séc. XX viu surgirem algumas concepções alternativas de poder democrático não hegemónico, onde podemos encontrar autores como Lefort, Castoriadis, Habermas, Lechner, Nun, Bóron,

entre outros. As suas concepções reconhecem a pluralidade humana, tendo a tónica em dois critérios: 1. estabelecimento de uma “nova gramática social e cultural”; 2. dinâmica na recriação de nova institucionalidade democrática. De facto, tal como vimos, Lefort referia que a invenção democrática “acolhe e preserva a indeterminação” (LEFORT 2001: 26); nela se inclui a “indeterminação produzida pela gramática democrática” (AVRITZER; SANTOS 2003: 9).

Retomando a ideia de democracia moderna, Lefort considerou-a como um novo modo de instituição social, uma vez que o desenrolar permanente e infindável do conflito leva à referida forma indeterminada, oferecendo ao poder um lugar vazio, “que não pertence a ninguém” (LEFORT 2001: 291), onde o que é adquirido se encontra perante uma legitimidade difusa, sujeita à “dissolução das marcas da certeza” (LEFORT 2001: 30). Ora, este conflito decorrente da competição, leva à divisão social (LEFORT 1994), que assenta no que o autor apelidou de desintrincação, fenómeno produzido no momento em que se dá a separação entre “a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento” (LEFORT 2001: 28). Assim, pode dizer-se que o conceito revolucionário democrático, ao penetrar em todas as áreas da vida humana, alarga o conceito de indeterminação omnidireccionalmente, chegando, como efeito *boomerang*, a impossibilitar “encontrar um fundamento último e uma legitimação última que é constitutivo do advento mesmo da forma democrática da sociedade e, para lá, da modernidade” (MOUFFE 1990: 3), e a que se dá o nome de pós-modernidade.

De facto, este conceito de democracia terá de ter em conta que não é mais possível reduzir a multidão global a um único conjunto, uma vez que as “subjectividades globais afirmam-se, não só como plurais, mas também como singulares” (HARDT; NEGRI 2005: 306). Aliás, de acordo com Chantal Mouffe, a interpretação dos conceitos de liberdade e de igualdade estarão sempre imbuídos de uma certa tensão dinâmica (MOUFFE 1996). Nesta maior amplitude, o conflito democrático, desenvolve-se num ambiente em que cada sujeito, apesar de permanecer o mesmo agente social, ocupa uma variedade de posições, que podem tornar-se antagónicas e/ou politizadas, i.e., o tecido social passa a ser aberto, dinâmico, efervescente, inter relacional, com “uma nova gramática social” (AVRITZER; SANTOS 2003: 19), em reconstrução permanente através de fluxos de forças e das vontades cruzadas do seu conjunto (HARDT; NEGRI 2005), onde o sujeito descentralizado e “destotalizado”, detém uma identidade ambígua, difusa e aberta,

construtora de novas formas de vida. Um sistema social deste teor tem de ter em conta “diferenças, particularidades, o múltiplo, o heterogéneo, [...] de encontrar uma nova forma de articulação entre o universal e o particular” (MOUFFE 1990: 5) mas, indeterminada, criadora de uma matriz democrática dinâmica. Tal situação pressupõe, ainda, uma “democracia das emoções” (GIDDENS 2000: 66), onde a relação de alteridade é desenvolvida com base na confiança, movimentando-se na diversidade escalar societal.

3. À descoberta do novo paradigma

Enquanto a busca pela solução socio-política vai tendo lugar, que foi sucedendo ao indivíduo moderno?

Como foi referido, o homem na sociedade moderna passou a ser o centro e o objectivo de toda a actividade: “tudo o que faz, fá-lo para si próprio; o princípio do auto interesse e do egoísmo constituem as motivações todo-poderosas da actividade humana” (FROMM 2003: 118). Porém, a necessidade das actividades económicas, no capitalismo tornou-se tão imprescindível que levou o destino do homem a uma ganância económica pessoal que lhe desenvolveram as suas capacidades de diligência e intelectual, a par da coragem, entre outras qualidades. No entanto, a economia capitalista abandona o indivíduo a si mesmo, i.e., a moeda do individualismo, apresenta tanto o anverso como o reverso com cunhos bem fortes: o que favorece a liberdade, é o mesmo que corta a relação entre os indivíduos. Da mesma forma, a ganância material leva o homem a “contribuir para o crescimento do sistema económico, para a acumulação de capital” (FROMM 2003: 119), onde deixa de haver lugar para a própria felicidade, uma vez que ele passa a fazer parte de uma máquina económica, onde perde o significado como indivíduo.

Se o anverso da acumulação de capital pode ter contribuído para um determinado progresso da humanidade, o seu reverso mostra o retorno à escravização do homem, que contribui subliminarmente para sentimentos de impotência e insignificância, em sociedade. Todavia, “quanto mais mutila uma sociedade o homem, tanto mais este se deteriora, ainda que conscientemente está satisfeito com a sua sorte. Mas inconscientemente está inconformado, e esta inconformidade é o elemento que o impele eventualmente a mudar as formas sociais que o mutilam” (FROMM 2004: 28-29).

Nos primeiros anos do séc. XX, entra-se na fase monopolista do capitalismo, agravando a situação tanto a nível individual como da classe média, como o homem de negócio mediano. As pequenas empresas onde o patrão vigiava diariamente mas havia uma relação pessoal, patrão / empregado, foram substituídas por grandes empresas com uma direcção anónima, “dirigidas por uma gerência burocrática” (FROMM 2004: 89), com estrutura burocrática fortemente hierarquizada onde o trabalhador “é incapaz de conhecer alguma coisa mais para além do pequeno sector relacionado com a tarefa que lhe cabe desempenhar” (FROMM 2003: 119). A obediência cega tem como alternativa o desemprego (por vezes a par de ameaças e/ou assédios sexuais), sem que, sequer, as suas sugestões, críticas ou problemas alguma vez cheguem ao topo. As qualidades destes burocratas incluem “falta de individualidade, impessoalidade, cautela, falta de imaginação”, tendo como principal característica de gestão administrarem pessoas como se fossem coisas (FROMM 2004: 89), particularmente notáveis nos elementos intermédios da burocracia do tipo “feudal”, onde o conhecimento é cativo (a fim de criar imprescindibilidade), e onde a noção de visão parcial amputa qualquer acção construtiva. De facto, apesar do referido, como refere Francis Fukuyama, “a informação nunca flui tão livremente no seio de uma organização quanto os seus dirigentes no topo gostariam. A razão tem a ver com o facto de as organizações serem obrigadas a delegar autoridade para baixo, para escalões progressivamente inferiores da hierarquia, [...] em que o agente contratado pelo principal tem a sua própria agenda que nem sempre coincide com a do patrão ou com a da organização no seu todo” (FUKUYAMA 2000: 299).

Tal situação, em alguns momentos históricos, passou a ser compensada parcialmente através de sindicatos ou comissões de trabalhadores, enquanto estes não passam a ser coniventes com as inerentes direcções. De facto, os próprios sindicatos e outros organismos, pressupostamente defensores e/ou representantes dos trabalhadores, constituíram-se, em alguns países, em organizações monstruosas, onde o trabalhador se dissolve na sua iniciativa e reivindicação. “Os seus membros, [...] aceitam as metas sindicais referentes a salários de trabalho e outros benefícios, e, independentemente das suas necessidades ou anseios, renunciam ao trabalho e à remuneração no caso de greve” (GALBRAITH 1983: 73). O seu papel é pagar a quota, e exercer o direito de voto, mas o trabalhador continua a obedientemente fazer parte de mais outra grande máquina, onde se sente esmagado como um simples grão ou um joguete. A maior característica do indivíduo é a sua insignificância (FROMM 2003).

Os nossos dias não são muito diferentes, até porque as sociedades não se encontram sincrónicas, já que cada diacronismo está sujeito a influências diversas, tanto internas como externas, i.e., ora estruturais ora conjunturais: a sociedade não aparece uma mas múltipla e variada, apesar de globalizante. O próprio consumidor ou cliente, deixa de ser alvo da atenção a que antes se encontrava votado. A grandiosidade das empresas, o excesso de oferta, a hiper produção em série faz afastar o princípio da identidade do cliente, passando-o a um elemento abstracto, onde os seus direitos são desconhecidos, vilipendiados e/ou difusos. “Não há nada que se alegre pela sua visita, nada que se preocupe especialmente para satisfazer os seus desejos” (FROMM 2003: 134): o cliente é quase um inimigo a abater. Os métodos de propaganda moderna deixaram de se dirigir à razão, para privilegiar a emoção, tornando-se completa e irracionalmente opiáceas e/ou hipnóticas. A qualidade do produto deixou de ser um objectivo, eliminando a capacidade crítica do cliente. A fantasia é estimulada, e a super informação sem critério, leva o consumidor a ser incapaz de destringir a qualidade do produto: a melhor forma de esconder um objecto é colocá-lo no meio de muitos outros. A criação de associações de consumidores parecem tentar defender os interesses do público, porém, nem sempre a bom termo. O esforço energético do indivíduo para reivindicar os seus direitos (mesmo perante os diversos organismos do próprio Estado), levam-no a desistir, mesmo quando largamente prejudicado... mas ele, tendo que continuar a viver em sociedade, sai-lhe mais “económico” obedecer.

A obediência / desobediência tem passado, também, pelo paradigma dos estratos dominantes. Ora, a par das formas de trabalho material, o séc. XX viu emergir o “trabalho imaterial”, constituído não só pelos “*serviços, trabalho intelectual e trabalho cognitivo*”, como pelo “trabalho afectivo” e trabalho comunicacional, o conjunto relacional do que Michael Hardt e Antonio Negri chamaram de “trabalho biopolítico” (HARDT; NEGRI 2005: 115-7). As relações e formas sociais resultantes de tal paradigma são mais intensos, com a criação de novas bases de comunalidade, particularmente através da produção de soluções de problemas, criação de ideias ou relações, onde a separação do tempo de trabalho ou de lazer se torna difuso e sobrepostos com o tempo da vida, em “relações inumeráveis e indeterminadas” de “redes repartidas” (HARDT; NEGRI 2005: 121). Tal situação leva à ideia de um novo paradigma laboral de trabalho cooperativo com circulação em redes sociais, muitas das vezes por comunicação e informação virtual.

Ora, a sociedade civil pode ser considerada a exteriorização multivariada dos desejos de todos e de cada um, sincreticamente expressa por uma componente primordial global, fruto dos diversos vectores intrarrelacionais.

Em meados do séc. XX, novas ideias surgem acerca da opinião pública, uma vez que esta é modificada pela força da comunicação social, incluindo a *internet*, particularmente nas sociedades ditas complexas cuja movimentação é efectuada pelo espaço electrónico “que seduz pelo seu carácter aberto, anárquico e infinitamente acessível”, e com uma determinada capacidade subversiva marginal, apesar de, sem que a maioria conheça, ser gerido pelo ICANN – *Internet Corporation for Assigned Names and Numbers* em conjunção com o Departamento de Comércio dos EUA (SANTOS 2006: 285). Uma vez mais a hegemonia se encontra desequilibradamente mais poderosa que a contra hegemonia.

Niklas Luhmann, ao contrário de Jürgen Habermas, considera que aquele tipo de sociedades deixa de produzir uma identidade através da consciência dos seus membros. Na sua perspectiva a identidade já só se gera no plano da integração sistémica e não no plano da integração social, i.e., a vivência sistémica toma lugar fora da inter subjectividade no mundo real de indivíduos socializados. Como critica Habermas, “*Os indivíduos já só pertencem ao ambiente dos seus sistemas sociais*” (HABERMAS 1986: 105).

Entretanto, Luhmann considera que as “verdades, amor ou poder”, podem ser construídas, inclusive, através de financiamentos (LUHMANN 1995: 139 e 142). Deste modo, o autor recusa que a estabilidade do sistema de sociedade se baseie, como refere Jünger Habermas, num “consenso contratual ou normativo” (LUHMANN 2000: 143). Por outro lado, o autor também pressupõe que a opinião pública, dada a sua diversidade e multidimensão, se auto-equilibra. Para esta situação, tem tido um crescente exponencial a criação dos *Weblogs* que chegam a ser considerados por alguns especialistas como contendo poder de lei e que funcionam como um novo sistema social (SHIRKY 2003). Porém, uma vez que a representação de algumas áreas (poder instituído) têm mais peso informacional que outras (divergentes), então, a representação não é verdadeiramente democrática (HARDT; NEGRI 2005).

No que respeita a Habermas este autor considera que se as sociedades chegassem a gerar uma identidade colectiva, o formato adoptado seria a de uma identidade comunitária resultante do conhecimento tradicional criticamente rememorizado das pessoas que

viveram e expandiram essas sociedades desenvolvidas. Esta “estrutura temporal de rememoração orientada para o futuro permitiria [...] desenvolver estruturas do *eu* de tipo universalista” (HABERMAS 1986: 114).

Ora Michael Hardt e Antonio Negri referem que Habermas considera a opinião pública autónoma, dentro da concepção da acção comunicacional relativamente ao “sistema da razão instrumental e do controlo capitalista da comunicação” (HARDT; NEGRI 2005: 257), apesar de considerarem a sua ideia utópica, na medida em que, a ser realizável, era necessário que existisse um isolamento total, isento de contaminação relacional e convivencial, em relação ao poder instrumentalista.

Porém, a redução dos meios de comunicação, ora por eliminação, ora por fusões, têm levado os *media* a difundirem o poder instrumentalista controlado pelo Estado, ou por grupos de capital. As próprias sondagens, influenciadoras da opinião pública, vão manipulando e recreando a realidade virtual que convém conhecer e transmitir. Os *manipulados* obedecem, sem conhecerem a existência dos *Masterplan* que as razões instrumentais estabelecem; as ideias, a economia, a política, apesar dos diversos contra poderes democráticos minoritários, cada vez mais comandam as pessoas, estando elas com ideias construídas através da virtualidade que lhe é selectivamente apresentada. Neste *campo de conflito* Michael Hardt e Antonio Negri consideram que através da comunicação, apesar de vectorialmente assimétrica, pode tornar-se o limiar a transpor na luta pelo equilíbrio democrático, numa eventual ordem global (HARDT; NEGRI 2005).

Como foi observado, a interpretação cristã do pecado original levou o homem à sua corrupção, só podendo este vir a ser salvo através de uma graça especial de Deus. Segundo Fromm, a culpabilidade surge²⁶, acompanhada de medo, quando se verifica qualquer acto de desobediência (FROMM 2004)²⁷. Porém, segundo o autor, apenas os que estudaram

²⁶ O sentimento de culpabilidade corresponde ao sentimento de se ser o autor do seu sofrimento e/ou do sofrimento dos outros (ORAISON 1974).

²⁷ O Antigo Testamento, quando trata da génese do homem, não considera o acto de comer da árvore do conhecimento um pecado (FROMM 1974). Este tornou-se uma realidade devido à desobediência do homem para com Deus: “[...] Depois disse à mulher: «aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, os teus filhos hão-de nascer entre dores. Procurarás com paixão a quem serás sujeita, o teu marido». A seguir, disse ao homem: «Porque ouviste as palavras da tua mulher e comeste o fruto da árvore a respeito da qual eu te havia ordenado: «Nunca deves comer o fruto desta árvore», maldita seja a terra por tua causa» [...] O senhor Deus disse: «Aqui está o homem, que

seriamente a praxis da humildade, fraternidade e justiça vieram a rebelar-se contra a autoridade secular, tendo sido considerados rebeldes e pecadores contra Deus. Esta situação manteve-se pelo séc. XVI, e parecia tender a modificar-se para melhor, nos dois séculos seguintes, não obstante ter retomado o percurso da virtude para a obediência, através de um reforço no conceito de autoridade (FROMM 2004). Talvez nesta perspectiva se compreenda Otfried Höffe, quando refere que existe uma “dominação natural [...], uma hierarquia social que é mais elementar que uma relação de propriedade (relação jurídica), e que apresenta, por consequência na perspectiva sistemática, uma ordem de superioridade e inferioridade, resultado duma hierarquia natural”, na qual “ainda mais elementar, é a superioridade dos adultos ou dos pais sobre as crianças” (HÖFFE 1991: 159).

A “Sociedade Ocidental” tem vindo a burocratizar-se cada vez mais, de uma forma hierarquicamente organizada, com a gestão de objectos e seres humanos como um todo, tendo como princípio económico a quantificação, a eficiência máxima e o lucro. O indivíduo não passa, agora, dum número ou pior, duma coisa. Mas a autoridade passou a ser difusa e multidimensional, o que leva o indivíduo a não se aperceber que se bem que formalmente em democracia, continua a obedecer, criando-se a ilusão de que actua voluntariamente, de que apenas segue o que é “racional” (FROMM 2004).

Porém, nos dias de hoje, como se pode desobedecer à “máquina da felicidade”, se se não tem a consciência de obedecer a coisa alguma? Como foi abordado, a “máquina” inclui cada vez mais os *mass media* e a escola, e menos a própria família, onde a aplicabilidade das novas teorias educacionais progressistas levam a criança a expressar-se por si só. Não é através da cultura que se ultrapassam as carências educacionais. A hipocrisia cultural, não passa de uma falácia social contemporânea (MITSCHERLICH 1969a).

Porém, dentro da ideia de “todos diferentes, todos iguais”, a criança e o próprio adulto têm medo de serem diferentes da cultura grupal (por vezes “tribal”) a que querem pertencer (atendendo à vivência preconceituosa envolvente), e portanto, de serem rejeitados ou estigmatizados e terem de viver o ostracismo (GOFFMAN 1982). Assim, oscilará entre a imposição da diferença na aparência e a obediência na essência da

pelo conhecimento do bem e do mal, se tornou como um de nós. Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da vida, comendo do qual, viva eternamente».” (*Gén. 3, 16-22*).

integração social. Tal ambiguidade criou o *homo consumens*, numa voracidade inaudita, a par de uma passividade total, tentando compensar o seu vazio através do consumismo permanente, progressivamente maior. A sociedade contemporânea, nomeadamente na globalização a nível tanto industrial e comercial, como a nível de informação, explora cientificamente esta realidade, levando o humano ao limite, através do próprio radicalismo com exo e endomorfina, parecendo activo, exuberante ou cheio de emoção, quando no seu âmago, tanto na família, como no trabalho, como no lazer, se tornou ansioso, solitário, deprimido e enfasiado, i.e., em solidão no meio da multidão. O homem, obedecendo socialmente como um *autômato*, deixou de “ser”, para se ter tornado numa máquina com afeição de “ter” (FROMM 2004), i.e., como refere Boaventura de Sousa Santos, “pela privação do consumo efectivo e pelo aprisionamento no desejo de o ter” (SANTOS 1994: 270).

Nesta dialéctica, enquanto o consciente o faria sentir-se seguro, o inconsciente continuará a dar-se conta do preço que custa a submissão, levando-o, paradoxalmente, a atitudes de rebeldia e hostilidade (para com aqueles de quem depende) e/ou a mecanismos de evasão, particularmente na sequência da dessincronização entre a individualização e o crescimento do “eu” (FROMM 2004).

A pós-modernidade tem sido acompanhada de alterações sociais profundas. A emergência das comunidades étnicas prolifera, como consequência de antigas constituições forçadas de Estados multi-étnicos, com a preponderância de uma das etnias. Paralelamente, vão-se reproduzindo miríades de identidades com autonomia crescente assentes na religião, região, vizinhança, etc., onde o indivíduo se vai encontrando espartilhado. Tais evoluções têm levado à erosão progressiva dos Estados, onde os cidadãos tanto podem encontrar racismo, chauvinismo étnico ou etnocídio, como criatividade cultural, autodeterminação, tolerância pela diferença e solidariedade, podendo, na opinião de Sousa Santos, oscilar-se ou transitar-se entre uma e outra situação, de acordo com as circunstâncias. Estas transmutações fruto da acareação dinâmica entre os mecanismos de globalização hegemónicos e os contra-hegemónicos, incorporam, como foi referido, os elementos sistémicos de desigualdade e os de exclusão “tanto no domínio da economia como no domínio da cultura” (SANTOS 2006: 274), nas diversas escalas espaço-temporais. Quanto à religiosidade, o mesmo autor refere que a sua emergência se deve a um “ressentimento

perante as promessas modernizadoras e progressistas não cumpridas” (SANTOS 1994: 274).

A actividade laboral, tão bem caracterizada e criticada no filme “Tempos Modernos” de Charlie Chaplin (CHAPLIN 2003), repete uma nova revolução tecnológica, recreando um desmembramento entre “alguns” elementos de qualificação excelente face a uma maioria sem qualificação, criadora de um novo racismo tecnológico. Tal situação é acompanhada por uma insegurança laboral destes últimos em relação aos primeiros, levando aqueles a uma sistemática exclusão social; i.e., o trabalho que, em algum momento, pode ter sido considerado como um elemento integrador, passou a tornar-se uma fonte de rejeição. A tudo isto se junta a tendência crescente para o desemprego, contribuindo de sobremaneira para uma desigualdade social sistémica (SANTOS 2006).

Tal como Max Weber referiu, “o destino dos nossos tempos é caracterizado pela racionalização e pela intelectualização e, acima de tudo, pelo desencanto com o mundo” (SEYMOUR 1992: 347)²⁸. No passado, a sociedade era um local onde não era concebível o indivíduo opor-se à “ordem social, uma vez que não existia ruptura entre o grupo e os seus membros. A consciência tribal, religiosa, cósmica informava o comportamento de cada indivíduo. A ordem era simultaneamente natural, social, sagrada” (ELLUL 1969: 130).

Porém, Chantal Mouffe refere que a “reformulação do projecto democrático em termos de democracia radical exige a desistência do universalismo abstracto do iluminismo quanto à indiferenciação da natureza humana” (MOUFFE 1996: 27), acrescentando que não se pretende rejeitar o universalismo, mas tão-somente particularizá-lo.

Hoje, muitos estão transformados em autómatos, a viver sob a virtualidade de que se dispõe de livre arbítrio, procede-se inconsciente da sua impotência e insegurança. As pessoas e as coisas transformaram-se em instrumentos que fazem parte de uma máquina, onde a função “conformismo” apresenta no domínio da sociedade uma derivada positiva. Como refere Fromm, “se bem que esteja vivo biologicamente, não o está nem mental nem emocionalmente” (FROMM 2003: 244). O Estado-Providência, devido à falência dos

²⁸ Curioso notar que a visão weberiana da sociedade racionalmente organizada pressupõe que apenas alguns têm as qualidades necessárias para uma acção voluntária e livre, tendo o resto dos membros da sociedade de obedecer às regras “racionalmente construídas e codificadas” por aqueles (BAUMAN 1989: 77)

recursos redistributivos, não mais cumpre a sua função. “A vontade geral parece ter-se transformado numa proposição absurda”, onde o direito oficial se entrega a um outro não oficial face à dissolução do primeiro (SANTOS 2006: 301).

A sociedade tornou-se um local diferente onde o indivíduo se habituou a cumprir por ser mais energeticamente económico do que reagir e, simultaneamente, fonte de revolta e intolerância, tal como Boaventura de Sousa Santos, aponta a criação de uma epistemologia e uma psicologia que simultaneamente estabeleceram uma “ordem de regulação social e, à imagem desta, uma vontade de desordem e de emancipação” (SANTOS 1994: 277).

É nesta sequência que Chantal Mouffe aponta como solução da democracia moderna a criação da democracia pluralista visando um cenário democrático-liberal onde “a interconexão entre as instituições liberais e os procedimentos democráticos é condição necessária para a extensão da revolução democrática a novas áreas da vida social” (MOUFFE 1996: 141).

Assim, o binómio obediência / desobediência estabelece-se como uma co-relação de alteridade dinâmica adaptativa homeostática de interdependência mútua entre o indivíduo e a sociedade. “Em vez de se excluírem, os contrários condicionam-se mutuamente” (JULLIEN 1996: 137). Esta relação, segundo Lefort corresponde à “institucionalização do conflito” (LEFORT 2001: 28) de interesses entre os membros da sociedade, cuja estabilidade é conseguida pela representação do poder “que não pertence a ninguém” (LEFORT 2001: 291), sistematicamente exposto à indeterminação e, em caso de crise, a um aumento da entropia.

Apesar de, como afirmou Dali, tudo o que é contraditório dar lugar à vida, a lei da entropia social, quando atingido o ponto de não retorno (RODRIGUES 1994), levará à rotura podendo lançar, o indivíduo, na loucura, ostracismo, estigma ou morte, e a sociedade, na revolução, corrupção ou destruição estrutural. Os momentos de crise iniciam-se por desvios comportamentais compensatórios da relação de pressão a que o indivíduo, diariamente se encontra sujeito; entre eles contam-se condutas

sadomasoquistas, *fetiches*, droga, tribos urbanas²⁹, radicalismo, chegando às próprias mutilações. A estas juntam-se sujeições masoquistas não especificamente sexuais, particularmente de poderosos, como compensação da sua acção diária de hiper dominação. Diversas antinomias reactivas vão sendo criadas como que variantes da obediência / desobediência; entre elas se destacam algumas: jantares de empresa/reivindicações, festas de Natal / despedimentos, futebol / trabalho extraordinário, peregrinações / carências, festivais da canção / cultura, telenovelas / vida real, publicidade / necessidades reais, criação de ídolos e heróis / anti heróis, negligência / governo, entre muitos outros. Do mesmo modo, se a relação parar, os elementos morrerão diluídos no Uno. Assim, os limites entre o vazio do poder e o seu aproveitamento oportunista terão de ser precavidos.

Uma vez que o indivíduo é fruto da sociedade e que já foram encontrados alguns ideais em relação a esta, para ambos serem preservados e o reequilíbrio ser retomado, há que tentar implementar esses ideais na sociedade real de forma a que a homeostase e o paradigma do ser tenda a busca da felicidade, tendo em conta que o “dinamismo inato da economia moderna e da cultura que nasce dessa economia aniquila tudo aquilo que cria [...] a fim de criar mais, de continuar a criar o mundo novo” (BERMAN 1989:311).

Erich Fromm apresenta como solução para a crise que aflige o ser humano actual um novo paradigma: a mutação do seu carácter, ao mudar a sua prática de vida “da preponderância do modo *ter de existência* para a do *ser*” (FROMM 1999: 162). Assim, o autor preconiza a criação de uma nova sociedade, estabelecida por “«utópicos» *de olhos abertos*” (FROMM 1999: 167), i.e., por indivíduos não alienados que criem novas formas sociais com base no *ser*, tendo um espírito humanista. Deste modo, propõe que as esferas políticas e económicas da sociedade se submetam ao desenvolvimento humano, através do que apelida de «*consumo saudável*», com o fim de promover o bem-estar. Tal fim pressupõe, entre outras acções, a realização de uma democracia participativa, tanto a nível político como industrial, com uma gestão humanística e não burocrática, para além das diversas técnicas publicitárias de lavagem cerebral (FROMM 1999). Também como Mitscherlich, Fromm preconiza a educação como elemento fundamental da mudança.

²⁹ Alguns estudos justificam a necessidade da criação destes grupos de número limitado (cerca de 150 elementos no máximo), com base nos estudos de Robin Dubar, que preconiza que o tamanho dos grupos humanos se encontra relacionado com a fisiologia do neocortex (DUBAR 1993).

Em alternativa, Grégoire Nicolis e Ilya Prigogine propõem um modelo dinâmico de sociedade humana, com uma fonte principal de possibilidade adaptativa permanente, permitindo um tempo de vida a longo termo, criador de uma inovação constante e original (NICOLIS; PRIGOGINE 1989).

Sousa Santos preconiza como solução para a crise actual, também uma “utopia” (na realidade uma heterotopia), criadora de uma nova epistemologia e uma original psicologia abertas aos horizontes alternativos multidimensionais da subjectividade (SANTOS 1994), onde o novo desafio se situa “no campo da assim chamada democratização da democracia” (AVRITZER; SANTOS 2003: 19). Nela, se incluem a demodiversidade com hibridização cultural³⁰, articulação entre o local e o global, refrear a perversão manipuladora dos sistemas participativos e coexistência e/ou complementaridade entre democracia participativa e democracia representativa (AVRITZER; SANTOS 2003), propondo “reinventar mapas de emancipação social e subjectividades com capacidade e vontade de os usar” (SANTOS 2000: 309), “tanto na política como em qualquer outro domínio” (GIDDENS 2000: 75). A propósito da reconstrução da Democracia, Manuel Castells preconiza a recriação do Estado local e a comunicação electrónica (CASTELLS 2003).

Ora, como refere Paul Ricoeur, a utopia opera a três níveis: 1. o imaginário (que pode representar a evasão); 2. a alternativa ao poder presente; 3. exploração do possível, “daquilo a que Ruyer chama «as possibilidades laterais da realidade» (RICOEUR 1991: 502). O autor considera que a identidade de uma sociedade contém não só o passado e o presente mas também incluem as possibilidades expectantes do futuro. Assim, a identidade conterá aquilo que ainda não somos, face ao seu simbolismo. Nesta medida as utopias colaboram para a consciencialização pragmática e adequada das mudanças, para “algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito” (SANTOS 2000: 307).

Porém, os cientistas sociais cada vez mais têm dificuldade em prever o comportamento social. De acordo com Martin Seymour o tempo de vida de cada conjuntura é demasiado curto em relação à inércia das direcções estruturais. A multidimensionalidade e

³⁰ Boaventura de Sousa Santos preconiza o uso de uma “hermenêutica diatópica” (SANTOS 2006), apesar de julgar que pretende referir-se a uma hermenêutica diamórfica ou mesmo dianootrópica.

globalização dos factores tornam ainda mais difícil qualquer conjectura (SEYMOUR 1992).

Seja qual for a resposta mais indicada, ainda será possível obedecer ou desobedecer?

Capítulo VII – Balanço Final: Sociedade obediente ou desobediente?

Hay que provocar sistemáticamente confusión,
esto da rienda suelta a la creatividad.
Todo lo que es contradictorio da lugar a la vida.
(Salvador Dalí)

Frase retirada de: http://www.sater.org.ar/letter3_1.htm em 10.12.2006

A ideia de que o individualismo iniciado com a Idade Moderna leva a uma maior libertação da pessoa, é acompanhada do seu isolamento em relação à sociedade. Estas ideias foram-se radicalizando com base no utilitarismo. Desta forma, este isolamento do indivíduo foi tornando difícil, por sua parte, um acompanhamento progressivo dos diversos valores sociais (também eles em mutação), passando a nortear toda a sua actividade com base nos seus interesses próprios que se converteram no seu referencial.

Por outro lado, a evolução da sociedade tem vindo a caracterizar-se por uma diversificação multidimensional a par de um incremento tecnológico, criando novos analfabetos, desagregando colectividades, alienando indivíduos que passam a, simultaneamente, desempenhar uma miríade de papéis, à “boa maneira” descrita por Goffman.

À medida que a comunicação tecnologicamente se desenvolve em velocidade, complexidade e diversidade, paradoxalmente na perspectiva do indivíduo, a sociedade vai-se tornando mais alargada, distante e desanexada. A globalização tem contribuído para o desenvolvimento de um ambiente social virtual, contingente, indeterminado e inseguro onde o indivíduo flutua vazio e sem sentido, a maior parte das vezes sem consciência da sua real situação. O ambiente laboral fá-lo obedecer a padrões ora burocráticos e monolíticos ora espartilhados, ambíguos e fortuitos, isentos de garantias, contribuindo para uma, cada vez maior, insatisfação pessoal, tornando o indivíduo alienado, isolado e fragmentado. O próprio Estado deixou de ser garante de seus antigos compromissos.

Os algoritmos assintóticos sociais têm passado a, dificilmente, ser calculados, uma vez que a complexidade da sociedade tem-se desdobrado em intrincadas perspectivas de diacronias e escalas múltiplas e variadas, que desaguiam numa entropia incontrolada. As modas, a ob-repção, o enfado e/ou a alucinação têm substituído a estabilidade e os antigos paradigmas tradicionais.

A esta panóplia de mudanças, junta-se a crescente competitividade tanto de gigantes, a nível macroscópico, como em níveis de actuação que chegam a todas as áreas sociais, particularmente na luta por um posto de trabalho. Tais situações têm provocado um crescendo exponencial de angústia, afrontamento e ansiedade de cada um, na tentativa de não falhar nas tomadas de decisão correctas, de forma a poder manter-se “à tona” da sociedade, sem que o mar revoltado o trague, metaforicamente, tanto a nível social como individual.

Nestas raias sociais movediças e difusas, o poder instrumental parece estar a elevar os medos, obrigando cada um a aferir as suas atitudes através de uma alteridade relacional, legalizando-a com a tendência dos mais chegados. Diminuindo a expressão da sua capacidade crítica, o medo da liberdade e o medo da solidão, fazem disparar os elementos límbicos da sobrevivência, frequentemente, na sequência de movimentos regressivos.

A estas atitudes junta-se a cultura vivencial das arquitecturas comunitárias que esperam uma obediência incondicional dos seus componentes ou colaboradores. As empresas exigem fidelidade total, a maior parte das vezes através de uma atitude maior que obediência: total submissão e disponibilidade. A manipulação laboral ao nível dos períodos de estágios não remunerados (almejados pelos candidatos), aproxima-se, a nível psico-sociológico, de uma autêntica escravatura. Tal situação obriga a uma alteração adaptativa constante, através de mutações miméticas e/ou dissimulantes, em nome de um profissionalismo capcioso, e onde as emoções são aplanadas como palhaço em palco a quem acaba de morrer um filho.

As metamorfoses ou mutismos sociais levam a uma destreza e maleabilidade imediata que chega a atingir profundamente a sua vida mais íntima, obrigando-o a um alheamento do “eu”, por fuga à realidade, alienação, psicossomatismo ou a uma desobediência total para com aquele.

À medida que o tempo avança e vamos sentindo uma ampliação do consciente a, subliminarmente, estabelecer a recreação mental de áreas para as quais, anteriormente, nos encontrávamos invisuais, maior convicção parece surgir que a interdisciplinaridade e colaboração efectiva entre todos os campos do saber, preconizado por Alexander Mitscherlich, será o caminho que ajuda a apreciar os processos mentais consciente/inconsciente, na compreensão da sociedade.

Nessa interdisciplinaridade o autor preconizou não só os sociólogos, antropólogos, historiadores, políticos, entre outros, mas também os psicanalistas. De facto, tendo concluído que a sociedade se encontra doente, o autor propôs algumas vias terapêuticas, uma vez que essa doença, por afectar traumaticamente o âmago de cada membro da sociedade, leva-o a situações patológicas diversas. Este psico-sociólogo mostrou que estas disposições, como aludido, têm origem nas estruturas patogénicas da sociedade moderna.

As consequências sociais que se têm traduzido a escalas como o acontecimento do 11 de Setembro de 2001, mostram apenas uma das pontas do iceberg da globalização. As psicoses e neuroses generalizadas mostram que o autor tinha razão em preconizar o uso daquele meio de investigação no desenvolvimento da psico-sociologia.

Apesar da inacabada, penosa e longa experiência da sociedade tentar atingir uma verdadeira democracia não utópica, isenta de escravagismo, em que os seus membros realmente vivam em liberdade, igualdade e particularmente fraternidade, o esforço tem prosseguido, mas convinha saber em que direcção caminhamos. É essa a questão que Claude Lefort nos apresentou, advertindo existir um perigo enorme do outro lado do paradigma democrático: o paradigma totalitário.

Tal abordagem talvez explique porque a sociedade se impõem ao “eu” levando-o a desobedecer a si próprio, apesar deste considerar que detém total livre arbítrio de nela se integrar. Em *kronos* não muito longínquos, estas aparentes contradições já conduziram algumas sociedades a sentirem a necessidade do que as antigas sociedades greco-romanas apelidavam de “tiranos”, entregando-lhes, democrática ou permissivamente, a ditadura.

Escorada em sistemas carismáticos e narcisistas personificados e organizações burocráticas, estes pseudo harmonizadores e defensores da sociedade levaram e levam o indivíduo a uma obediência total e irreflectida, através do terror e do medo.

A questão que se pode colocar passa por saber se para a sociedade e o indivíduo, a burocracia “tirânica” é diferente da “democrática (inacabada)”.

Ora a burocracia é essencialmente hierarquizada, não permitindo uma evolução para o que Mitscherlich preconizava como a sociedade fraterna, uma sociedade de indivíduos iguais, a respeitarem-se mutuamente.

Porém, a ausência do pai, se por um lado nos deveria conduzir a uma maior igualdade, a verdade é que nos tem acarretado o problema de deixar desenvolver as lutas fraternas, devido a sentimentos de inveja, competitividade e ganância, entre outras, cuja solução pode ser encontrada, por exemplo, através da aplicação das leis grupais. Porém, esta consequência é apenas devida ao facto da sociedade não se encontrar preparada para o paradigma fraterno onde, como preconizava sociologicamente Mitscherlich e politicamente Lefort, o poder não pertence e não é ocupado por ninguém.

Mas se as sociedades fraternas ainda têm vivido preferencialmente no mundo das ideias, a verdade é que os seus princípios não têm sido rejeitados, levando algumas áreas da sociedade a progressivamente afastar-se do paradigma paternal, ainda que de uma forma cada vez menos subtil.

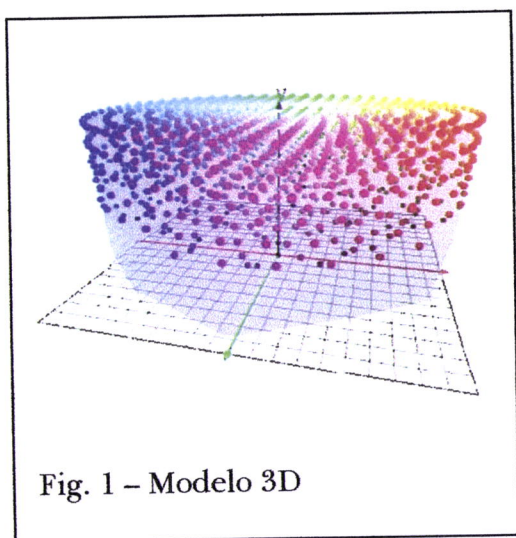
A protecção à criança, face aos pais, tem tido uma acção progressivamente maior, havendo países onde o castigo físico exercido pelos pais, em determinadas situações, se bem que pretensamente com objectivos educacionais, pode chegar a ser penalizado com a prisão dos pais: sinais dos tempos!

Tal situação tem deslizado para uma perda de filamentos tradicionais, que passam a encontrar-se desfasados e desintegrados de significado, progressivamente apartando-se de preconceitos paradigmáticos integradores que lhe davam estabilidade e significado à sua identidade social. Desta forma, a compensação do vazio da figura do pai faz-se, frequentemente, à custa da admiração do modelo através da alienante liderança burocrática laboral e da própria estrutura institucional.

É nesta organização que o indivíduo volta a encontrar-se, perdendo a autonomia, o respeito, a liberdade: obedecendo. Fora dela, procura preencher o isolamento e a queda do ego com virtualidades endo ou exomórficas, através de experiências radicais ou exóticas, frequentemente grupais ou comunitárias: desobedecendo. A acareação da obediência face à desobediência faz cair sobre esta uma maior dificuldade de execução, porque, como referiu Eric Fromm, a sua acção descarna os princípios da obediência, tão enraizados no seu carácter social e que são fruto da acção da sociedade sobre o próprio indivíduo, durante a sua formação.

Há que tentar compreender o comportamento do indivíduo em sociedade, de uma forma construtiva, face às dificuldades e vivências a que se encontra sujeito e não estabelecer juízos valorativos, arreigados da sua mentalidade e cultura. Daí, a inclusão da psicanálise social ter vindo a mostrar-se tão importante.

Há que observar esta questão da integração social como algo que é resultante de forças conflituosas em confronto, tanto constrangedora para a sociedade como para o indivíduo, quando a sua falência se resolve pelos limites: a. obediência total, através da submissão incondicional; b. desintegração total através da desobediência, com o aumento da entropia e da agressão: os *off layers sociais*; c. o isolamento. Qualquer destas situações, por ser contra natura, desequilibra e torna o indivíduo e a sociedade doentes.



É na dinâmica entre a obediência e a desobediência que interrelacionalmente a harmonia se produz. Não de uma forma estática mas vivencial: o indivíduo precisa sentir que se encontra integrado mas livre; a sociedade necessita de harmonia mas progresso, devendo, assim, compreender democraticamente o papel do indivíduo e do cidadão em sociedade. Esta e o indivíduo deverão constituir um todo harmonioso, dinâmico e pulsante.

Para a melhor compreensão acerca do binómio obediência / desobediência, foi imaginado um modelo tridimensional (Fig. 1) que tenta representar a relação do indivíduo em sociedade, mostrando os diversos paradigmas possíveis desta, em relação a cada área da actividade social. No esquema do modelo (Fig.2) pode observar-se a coluna central como a posição do indivíduo completamente isolado (I), na sua maior plenitude de liberdade e de obediência, apenas a si próprio. No modelo (Fig. 1), esta representação corresponde ao eixo vectorial (V). Consideremos a coluna da Fig. 2 cortada ortogonalmente por diversos planos em que cada par de planos estabelece espaços seccionais. Cada espaço inter planar vai corresponder a uma das diferentes áreas de actividade social (A). Porém, cada área fundamenta uma camada, cujo limite exterior constitui o limite de máxima socialização (S) possível para essa área e, portanto, ao maior valor de obediência exequível em sociedade. Para cada área social (A),

cada azimute (direcção angular e sentido) corresponde a um paradigma (P). Nem todos os paradigmas se encontram esgotados, ou vividos.

Nestes 360°, a humanidade apenas descobriu, vivenciou e/ou idealizou, por cada área, algumas soluções paradigmáticas, como os dois limites referidos por Lefort. Sob o ponto de vista político, por exemplo, podemos referir alguns: totalitarismo, ditadura, monarquia, plutocracia, oligarquia, as diversas variantes de democracia, liberalismo, socialismo, comunismo (P). Apesar de já constarem no modelo, muitos outros paradigmas só, no futuro, poderão vir a ser encontrados.

À medida que o indivíduo vai sendo formado desde criança, vai subindo na coluna (C), passando em cada um ou ficando num dos estágios de adaptação social referidos por Mitscherlich, percorrendo algumas das diversas áreas de actividade social (A). Por outro lado, à maneira “goffmiana”, o mesmo indivíduo pode situar-se, simultaneamente, a representar diversos papéis, multidimensionalmente, em áreas distintas, vivenciando paradigmas diferentes ou (tal como as últimas experiências efectuadas no Brasil), dentro do mesmo azimute paradigmático, a viver tonalidades paradigmáticas múltiplas, consistentes com escalas de acção variada (no exemplo brasileiro, o cidadão encontra-se em

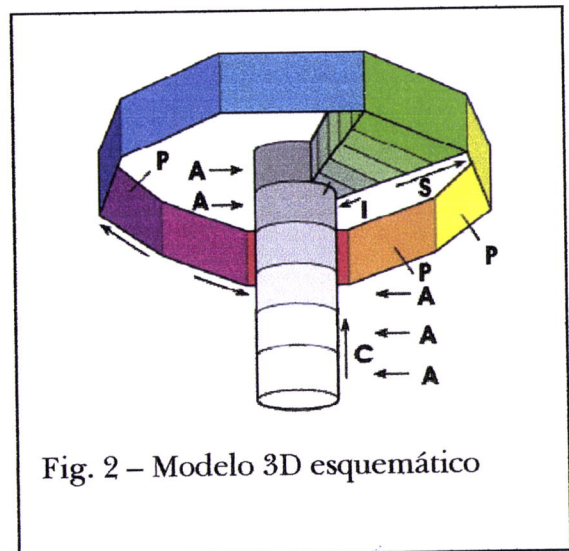


Fig. 2 – Modelo 3D esquemático

democracia directa a nível regional e em democracia indirecta a nível federal). Assim, podemos conceber um indivíduo que, de manhã, é funcionário público, altamente sujeito à estrutura burocrática onde obedece incondicionalmente à hierarquia (situando-se num determinado paradigma, mas na zona periférica da área – obediência a um poder exterior); à tarde, é sócio-gerente numa empresa sua com actividade liberal (situando-se na mesma área, num paradigma diferente, mas mais perto do centro – maior obediência a um poder interior); é filiado num partido político de esquerda; é catequista na paróquia da sua freguesia, numa acção essencial e dinamicamente relacional.

Esta perspectiva de múltiplas dimensões prende-se não só com a mutação do desenvolvimento do método sociológico como do fenómeno da globalização, tanto a nível

económico como cultural, como da emergência galopante da nova (ou já velha?) teia virtual (Web) de comunicações. A identidade (virtual ou real) do indivíduo e da sociedade vão encontrando uma complementaridade onde as “antigas antíteses” se regulam reciprocamente através de uma miríade de factores de alteridade (e/ou de/com máscaras), muitos dos quais imperceptíveis, dado o seu cariz analógico, pluralista e infindável. Deste facto, há que valorizar não só a quantidade como a qualidade, perspectivando-se as consequências psico-sociológicas das novas sociedades com evoluções indeterminadas. Nesta perspectiva, a democracia pluralista multiescalar poderá responder à renovação e sustentabilidade do político que deve existir em cada um dos membros da sociedade, através da sua actividade participativa. O índice de satisfação tece um comportamento endógeno e exógeno cuja emergência passa pelas reacções de obediência/desobediência que lhe definem o pulsar.

Assim, a obediência permite que a sociedade se concretize, se mantenha e cristalize, atingindo, frequentemente, o monolitismo: é o cimento construtivo da sedimentação. A desobediência, na sequência do encontro entrópico de oponentes múltiplos e de movimentos helicoidais a que a teoria do conflito não é alheia, comporta-se como o combustível de mutações sociais conjunturais, umas vezes propagando-se numa arquitectura consertada, outras, sublevando-se numa plástica caótica. É desta relação mútua que as diversas sociedades se vão metamorfoseando e caracterizando, sem que os seus elementos constituintes se apercebam, a não ser que os factores cumulativos de mudança atinjam um valor quântico que induzem a mutação ou quando tomam consciência do valor qualitativo da transformação. O intercâmbio cruzado que a globalização tem exponenciado, vai mostrando uma amputação crescente de modelos puristas e simplistas de sociedades, tornando o tempo actual e o futuro próximo na inter relação obediência/desobediência difusa e indeterminada, geradora de modelos sociais multidimensionais, aquilo que alguns eminentes sociólogos procuram definir e chamar de paradigma (porque não paradigmas?) pós-moderno(s).

Bibliografia

- ALMEIDA**, João Ferreira e **PINTO**, José Madureira (2003) “Da teoria à investigação empírica. Problemas metodológicos gerais” in Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (org.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento
- ARENDT**, Hannah (2000) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva
- AVRITZER**, Leonardo; **SANTOS**, Boaventura de Sousa (2003) *Para ampliar o cânone democrático*. Eurozine. <http://eurozine.com/pdf/2003-11-03-santos-pt.pdf> (retirado da Web em 14.06.2006).
- BALANDIER**, George (1987) *Antropologia Política*. Lisboa: Editorial Presença.
- BARDIN**, Laurence (1995) *Análise de conteúdo*, Lisboa: Edições 70
- BAUMAN**, Zygmunt (1989) *A liberdade*. Lisboa: Editorial Estampa
- BERGER**, Peter I. (1978) *Perspectivas Sociológicas*. Petrópolis: Editora Vozes
- BERMEN**, Marshall (1989) *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*. Lisboa: Edições 70
- BOUSQUET**, Jacqueline; **SIMON**, Sylvie (2002) *Le réveil de la conscience*. Paris: Guy Trédaniel Editeur
- BRACONNIER**, A. (2001) “Pulsão”, in Roland Doron e Françoise Parot (Dir.) – *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Climepsi
- BURDEAU**, Georges (1966) *La démocratie*. Éditions du Seuil
- CAILLÉ**, Alain (1993) “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique” in Claude Habib e Claude Mouchard (Dir.), *La démocratie à l'œuvre*, Éditions Esprit
- CAPRA**, Fritjof (1989) *O Tao da Física*, Lisboa: Editorial Presença
- CASTELLS**, Manuel (2003) *O Poder da Identidade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

CHAPLIN, Charlie (2003) *Modern times (DVD)* [cópia da obra cinematográfica de 1936], Warner Home Video

CLASTRES, Pierre (1979) *A Sociedade Contra o Estado*, Porto: Afrontamento

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PORTUGUESA (2005) (VII REVISÃO CONSTITUCIONAL) http://www.parlamento.pt/const_leg/crp_port/crp_97_1.html
(retirado da Web em 11.10.06)

CORCUFF, Philippe (2002) *Les nouvelles Sociologies*, Nathan/VUEF

DAMÁSIO, António R. (2000a) *O Erro de Descartes*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

(2000b) *O Sentimento de Si*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

(2004) *Ao Encontro de Espinosa*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

DELUMEAU, Jean (1973) *Naissance et Affirmation de la Réforme*. Paris: Presses Universitaires de France

DUBY, Georges (1979) *O Tempo das Catedrais*, Lisboa: Editorial Estampa

DUNBAR, Robin (1993) "Co-evolution of neocortex size, group size and language in humans" in *Behavioral and Brain Sciences* (16), pp. 681-735

ECO, Umberto (2002) *Como se faz uma tese em Ciências Humanas*, Lisboa: Editorial Presença

ELLUL, Jacques (1969) *Autopsie de la révolution*, Paris: Calmann-Lévy

ETZIONI, Amitai (1975) *A Comparative Analysis of Complex Organization*. Quarto Gallimard

FRÖHLICH, Werner D. (1997) *Dictionnaire de la Psychologie*. Librairie Générale Française

FROMM, Erich (1974) *Análise do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

(1975) *Conceito Marxista do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

- (1976) *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores
- (1999) *Ter ou Ser?* Lisboa: Editorial Presença.
- (2003) *El miedo a la libertad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- (2004) *Sobre la desobediencia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- FOUCAULT, Michel (2001) *Dits et écrits I, 1954-1975*. Librairie Générale Française
- FUKUYAMA, Francis (2000) *A Grande Ruptura*. Lisboa : Quetzal Editores
- GALBRAITH, John Kenneth (1983) *Anatomia do Poder*. Lisboa: Difel – Difusão Editorial Lda
- GIDDENS, Anthony (2000) *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Editorial Presença
- GIL, António Carlos (1999) *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*, São Paulo: Editora Atlas SA
- GOFFMAN, Erving (1982) *Estigma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores
- (1983) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, Ltda
- HABERMAS, Jürgen (1986) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- HABIB, Claude (1993) “De la servitude volontaire – Une lecture politique” in Claude Habib e Claude Mouchard (Dir.), *La démocratie à l’œuvre*, Éditions Esprit
- HAMER, Dr.med. Ryke Geerd (2000) *Summary of the New Medicine*. Fuengirola: Amici di Dirk – Ediciones de la Nueva Medicina S.L.
- HARDT, Michael; NEGRI, António (2005) *Multidão – Guerra e democracia na Era do Império*. Porto: Campo das Letras – Editores, S.A..
- HAWKING, Stephen W. (1988) *Uma breve História do tempo*. Lisboa: Circulo de Leitores.

HELLER, Agnes (1990) *Can Modernity Survive?*. Cambridge: Polity Press

HIERNAUX, Jean-Pierre (1997) “Análise estrutural de conteúdos e modelos culturais: aplicação a materiais volumosos” in Albarello *et al*, *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva

HUIZINGA, Johan (s.d.) *O declínio da Idade Média*. Viseu: Editora Ulisseia.

HÖFFE, Otfried (1991) *La Justice Politique. Fondement d'une Philosophie Critique Du Droit, De L'etat*. Paris: PUF.

JULLIEN, François (1993) *Figures de l'immanence – Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris: Bernard Grasset

(1996) *Traité de l'efficacité*, Paris: Bernard Grasset

JUNG, C.G. (1991) *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes.

(1999) *Presente e Futuro*. Petrópolis: Editora Vozes, Lda

(2000) *Os Arquétipos e o Inconsciente Colectivo*. Petrópolis: Editora Vozes, Lda

LA BOÉTIE, Étienne de (2002) *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Éditions Payot

LEFORT, Claude (1978) *Les formes de l'histoire*. Editions Gallimard

(1979) *Éléments d'une critique de la burocratie*. Editions Gallimard

(1994) *L'invention démocratique*. Éditions Fayard

(2001) *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*. Éditions du Seuil

(2002) “Le nom d’Un” in Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris: Éditions Payot

LE GOFF, Jacques (1973) *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, S.A.R.L.

LE PLAY, Frederic (1879) *La méthode Sociale. Abrégé dès Ouvriers Européens*. Paris

LUHMANN, Niklas (1995) *Poder*. Barcelona : Editorial Anthropos.

(1996) *Introducción a la teoría de Sistemas*. Barcelona : Editorial Anthropos.

(2000) *La realidad de los medios de masas*. Barcelona : Editorial Anthropos.

MADEIRA, Ana Carla e ABREU, Maria Manuel (2004) *Comunicar em Ciência – Como redigir e apresentar trabalhos científicos*, Lisboa: Escolar Editora

MAMBRETTI, Giorgio e SÉRAPHIN, Jean (2001) *La médecine sens dessus dessous – Et si Hamer avait raison?*. Torino: Edizioni Amrita

MANENT, Pierre (1993) “Vers l’œuvre et le monde: le *Machiavel* de Claude Lefort”. In Habib, Claude et Mouchard, Claude (Dir.) *La démocratie à l’œuvre*. Éditions Esprit.

MITSCHERLICH, Alexander (1969a) *Vers la Société Sans Pères*, Saint-Amand: Éditions Gallimard

(1969b) *A Ideia de Paz e a agressividade humana*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

(1971) *La enfermedad como conflicto*. Vol. I, Buenos Aires: Editorial SUR, S.A.

MITSCHERLICH, Alexander ; MITSCHERLICH, Margarete (1972) *Le deuil impossible*, Paris: Payot

MOLINA, Esteban (2005) *Le défi du politique*, Paris: L’Armattan

MOORE JR, Barrington (1975) *As origens sociais da ditadura e da democracia – senhores e camponeses na construção do mundo moderno*, Lisboa: Edições Cosmos

(1979) *Injustice – The Social Bases of Obedience and Revolt*, London: The MacMillan Press, Ltd

MORIN, Edgar (2003) *O Método V. A Humanidade da Humanidade*, Mem Martins: Publicações Europa-América

- MOUFFE, Chantal** (1990) *La démocratie entre modernité et postmodernité*, Nanterre: Université Paris X. (<http://forum.u-paris10.fr/CD/documents/don/MOUFFE-1990A.pdf>) (retirado da Web em 16.06.2006).
- (1996) *O Regresso do Político*, Lisboa: Gradiva
- MOUSNIER, Roland** (1974) *As Hierarquias Sociais*, Mem Martins: Publicações Europa-América
- NICOLIS, Grégoire; PRIGOGINE, Ilya** (1989) *Exploring Complexity*, New York: W. H. Freeman and Company
- ORAISON, Marc** (1974) *La culpabilité*. Paris: Éditions de Seuil
- PASCAL, Blaise** (1978) *Pensamentos*. Mem Martins: Publicações Europa-América
- PETOT, J. M.** (2001) “Imago”, in Roland Doron e Françoise Parot (Dir.) – *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Climepsi
- PIÉRON, Henri** (1957) *Vocabulaire de la Psychologie*. Paris: PUF
- POLIN, Claude** (s.d.) *O Totalitarismo*. Lisboa: Editorial Inquérito Lda
- POLTIER, Hugnes** (1993) “La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté” in Claude Habib e Claude Mouchard (Dir.), *La démocratie à l’œuvre*, Éditions Esprit
- (1998) *Passion du politique – (La pensée de Claude Lefort)*. Genève: Labor et Fides
- PUJOL, M.** (2001) “Introjecção”, in Roland Doron e Françoise Parot (Dir.) – *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Climepsi.
- QUIVY, Raymond** (1992) *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva
- RAWLS, John** (1987) *Theorie de la Justice*. Paris: Seuil
- REVEL, Jean-François** (1976) *A tentação totalitária*. Amadora: Livraria Bertrand

RICOEUR, Paul (1991) *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70

RODRIGUES, F. Carvalho (1994) *As novas tecnologias, o futuro dos impérios e os quatro cavaleiros do Apocalipse*, Mem Martins : Publicações Europa-América

ROQUETE, J. I. ; FONSECA, José da, (1875) *Diccionario dos Synonymos poético e de epithetos da Lingua Portuguesa*. Pariz : Casa de V^a J.-P. Aillaud, Guillard e C^a.

ROTHGED, Carrie Lee (Coord Ed.) (1999) *Carl G. Jung / Chaves-resumo das obras completas*. São Paulo: Ateneu.

SAINT-GEORGES, Pierre de (1997) “Pesquisa e crítica das fontes de documentação nos domínios económico, social e político” in Albarello *et al*, *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva

SANTOS, Boaventura de Sousa (1994) *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento

(2000) *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento

(2006) *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento

SEYMOUR, Martin Lipset (1992) *Consenso e conflito*, Lisboa: Gradiva

SEVERINO, Antônio Joaquim (2002) *Metodologia do trabalho Científico*, São Paulo: Cortez

SHIRKY, Clay 2003 “Power Laws, Weblogs, and Inequality” in *Networks, Economics, and Culture* (Fev).

SILVA, Augusto (2000) “Sociologia sem adjetivos” in Francisco Martins Ramos, Carlos Alberto da Silva e Noémi Marujo (Coord.), *Homenagem ao Professor Augusto da Silva*, Évora: Universidade de Évora

TAGUIEFF, P. – A. (1999) *La force du préjugé*. Saint-Amand: Éditions La Découverte

- THUAN, Trinh Xuan (1999) *O Caos e a harmonia – a fabricação do real*. Lisboa: Terramar
- TORRINHA, Francisco (1945) *Dicionário Latino-Português*. Porto: Edições Marânus
- VALA, Jorge (2003) “A análise de conteúdo” in Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (org.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento
- WEBER, Max (1967) *L’ethique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris: Librairie Plon
(1978) *Economy and Society*. Los Angeles: University of California Press
- WEIL, Simone (1964) *Opressão e Liberdade*. Lisboa: Livraria Morais Editora
(2003) *L’enracinement*. Folio essais
- WILBER, Ken (Ed.) (1985) *Quantum questions*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
(1998) *The Eye of Spirit*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- YEOU-LAN, Fong (1992) *Précis d’histoire de la Philosophie Chinoise*, Aix-en-Provence: Éditions Le Mail